وليم تشيتيك
william.c.chittick

ترجمة: ناصر ضميرية

محيي الدين ابن عربي
وارث الأنبياء




مكتبة الإكسير الإلكترونية
Al-Exir Electronic Library

عنوان الكتـــاب: **محيي الدين ابن عربي - وارث الأنبياء**

اســم المؤلـــف: **وليم تشيتيك**

اســم المترجــم: **ناصر ضميرية**

المـوضـــــوع: **دراسات في التصوّف**

عدد الصفحات: **168 ص**

القيــــــــاس: **14.5 ❖ 21.5 سم**

الطبعــة الأولى: **1000 / 2015 م - 1436 هـ**

ISBN: 978-9933-509-82-8



سورية . دمشق . ص ب 4650

تلفاكس: **+963 11 2314511**

هاتـــف: **+963 11 2326985**

E-mail: info@ninawa.org

www.ninawa.org

دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع

Ayman ghazaly

العمليات الفنية:

التنضيد والتدقيق والإخراج والطباعة - القسم الفني: دار نينوى

محيي الدين ابن عربي

وارث الأنبياء

وليم تشيتيك

ترجمة: ناصر ضميرية

وليم تشيتيك

William C. Chittick

يُعدّ الأستاذ تشيتيك اليوم واحداً من أهم العلماء في مجال الفكر الإسلامي، وأبحاثه تغطي مجالات واسعة من الدراسات الدينية المقارنة، إلى الأبحاث الصوفية والفلسفية والأدبية. ترجمت الكثير من أعماله إلى اللغات البوسنية، الفرنسية، الألمانية، الأندونيسية، الإيطالية، اليابانية، الفارسية، الروسية، الأسبانية، التركية، والأوردية.

دراسته الأكاديمية، إضافة إلى الدراسة التقليدية التي حصّلها خلال سنوات دراسته في إيران جعلت نظرته إلى التراث الإسلامي أكثر شمولية وإنسانية، فسعى لتقديم كنوز الثقافة الإسلامية لطلابه الغربيين في مختلف الحقول الفلسفية والعقدية والصوفية.

قراءة تشيتيك تكشف عن ابتعاده عن الأحكام المسبقة ومحاولته عرض الآراء التراثية وفقاً لمفاهيمها وسياقاتها من غير محاولة فرض المفاهيم والنظريات الحديثة في حقول دراسات الأديان والأفكار. منهج تشيتيك هو أن يترك الموضوع ليتحدث عن نفسه قدر الإمكان، وهذا ما دعاه إلى ترجمة الكثير من النصوص الإسلامية بشكل مستقل أو حتى خلال أبحاثه ودراساته.



«فجميع ما نتكلم فيه في مجالسي وتصانيفي
إنما هو من حضرة القرآن وخزائنه»

ابن عربي

فهرس المحتويات

وليم تشيتيك

ولد الأستاذ وليم تشيتيك في مدينة ميلفورد، بولاية كونيتيكت عام ١٩٤٣. درس التاريخ في جامعة أوهايو، وقضي سنة أكاديمية في الجامعة الأمريكية ببيروت ١٩٦٤-١٩٦٥. خلال هذا العام تعرف على التصوف الإسلامي وكتب بحثاً متعلقاً بالتصوف كورقة تمثل دراسته هذه السنة. نتيجة اهتمامه بالتصوف بدأ بحضور المحاضرات العامة التي كان يلقيها الدكتور سيد حسين نصر كأستاذ زائر ذلك العام في جامعة الآغا خان.

بدلاً من العودة إلى الولايات المتحدة الأمريكية، قرر الأستاذ تشيتيك التوجه إلى طهران لمتابعة دراساته العليا. وفي عام ١٩٦٦ بدأ دراسته في جامعة طهران في برنامج للطلاب الأجانب بكلية الآداب.

حصل في عام ١٩٧٤ على دكتوراة في اللغة الفارسية وآدابها، وكانت تحت إشراف الدكتور سيد حسين نصر. بدأ تشيتيك بعدها بتدريس الأديان المقارنة في جامعة آريامهر للتكنولوجيا في إيران، وفي عام ١٩٧٨ انضم إلى الأكاديمية الملكية للفلسفة (تعرف الآن باسم المعهد الإيراني للفلسفة).

خلال فترة إقامته في إيران درس على بعض من أهم العلماء وعمل معهم، من أمثال جلال الدين أشتياني، غلام رضا اعواني، هنري كوربان، توشيهيكو إزوتسو، مهدي محقق، جيمس موريس، سيد حسين

نصر، والعلامة سيد محمد حسين طباطبائي، وغيرهم من العلماء والباحثين.

عاد إلى الولايات المتحدة الأمريكية، مع زوجته شاهيكو موراتا، قبل الثورة الإيرانية عام ١٩٧٩ بقليل.

في أوائل الثمانيات عمل محرراً في الموسوعة الإيرانية، وفي عام ١٩٨٣ تعين هو وزوجته في جامعة نيويورك (Stony Brook)، حيث لا يزالان حتى الآن أستاذان في قسم الدراسات الشرقية.

يُعدّ الأستاذ تشيتيك اليوم واحداً من أهم العلماء في مجال الفكر الإسلامي، وأبحاثه تغطي مجالات واسعة من الدراسات الدينية المقارنة، إلى الأبحاث الصوفية والفلسفية والأدبية. ترجمت الكثير من أعماله إلى اللغات البوسنية، الفرنسية، الألمانية، الأندونيسية، الإيطالية، اليابانية، الفارسية، الروسية، الأسبانية، التركية، والأوردية.

دراسته الأكاديمية، إضافة إلى الدراسة التقليدية التي حصّلها خلال سنوات دراسته في إيران جعلت نظرته إلى التراث الإسلامي أكثر شمولية وإنسانية، فسعى لتقديم كنوز الثقافة الإسلامية لطلابه الغربيين في مختلف الحقول الفلسفية والعقدية والصوفية.

قراءة تشيتيك تكشف عن ابتعاده عن الأحكام المسبقة ومحاولته عرض الآراء التراثية وفقاً لمفاهيمها وسياقاتها من غير محاولة فرض المفاهيم والنظريات الحديثة في حقول دراسات الأديان والأفكار. منهج تشيتيك هو أن يترك الموضوع ليتحدث عن نفسه قدر الإمكان، وهذا ما

دعاه إلى ترجمة الكثير من النصوص الإسلامية بشكل مستقل أو حتى خلال أبحاثه ودراساته.

إضافة إلى أبحاثه وترجماته، يتميز الأستاذ تشيتيك بعقل تحليلي وقدرة كبيرة على شرح وتقديم بعض من أصعب المسائل الفلسفية والصوفية بشكل يجعلها واضحة ومتسقة وسهلة الفهم. هذا العمل الذي نقدمه هنا هو أحد الأمثلة على هذه القدرة الكبيرة على تنسيق وعرض الأفكار بشكل منطقي ومترابط وواضح.

مع ما يقارب الأربعين كتاباً، وحوالي ١٧٠ مقالة وبحثاً، ساهمت كتابات الأستاذ تشيتيك في دفع الدراسات الإسلامية في الغرب خطوات إلى الإمام. على الرغم من ذلك فإن بحثاً واحداً له قد تم ترجمته إلى العربية قبل هذا الكتاب.

وفي سبيل تشجيع الباحثين العرب على الاهتمام بدراسات الأستاذ تشيتيك وأهميتها أشير هنا إلى أحد كتبه وإلى اللغات التي ترجم لها حتى يتضح الاهتمام العالمي بأبحاثه ودراساته.

Sufism: A Short Introduction. Oxford: One world, 2000, 180 pp. Re-issued as *Sufism: A Beginner's Guide*. Oxford: One world, 2008, 233 pp.

- Indonesian translation by Zaimul Am. *Tasawuf di Mata Kaum Sufi*: Bandung: PenerbitMizan, 2002.
- Turkish translation by TuranKoç. *Tasavvuf: KisaBirGiris*. Istanbul: IzYayincilik, 2003.
- Persian translation by Jalīl Parwīn. *Dar āmadī bar taṣawwuf wa 'irfān-iislāmī*. Tehran: Pazhūhishkada-yiKhumaynī, 1382/2004.

- Persian translation by Muḥammad-RiḍāRajabī. *Dar āmadī bar taṣawwuf*. Qum: Markaz-iMuṭāla'ātwaTaḥqīqāt-iAdyānwaMadhāhib, 1386/2007.
- Albanian translation by SokratAhmataj. *NëKërkimTëZemrësSëHumbur*. Tirana: Logoreci, 2007.
- Russian translation by YanisEshots. Moscow: VostochnayaLiteratura Publishers,2012.

ملاحظة:

توثيق الاقتباسات من الفتوحات المكية يتم على الشكل التالي: (الفتوحات ٣، ٢٢٩ . ٢٧).

٣ تشير إلى رقم الجزء، ٢٢٩ تشير إلى رقم الصفحة، و٢٧ هو رقم السطر.

مقدمة المترجم

ابن عربي في الدراسات الغربية الحديثة

في عام ١٨٤٥ نشر المستشرق الألماني غرستاف فلوجيل كتاب التعريفات للجرجاني، وألحق به رسالة صغيرة في تعريفات الاصطلاحات الصوفية لابن عربي[١]. ربما هذا أول نص من نصوص ابن عربي ينشر بلغة أوربية في العصر الحديث.

وفي عام ١٩١١ قام المستشرق الإنجليزي نيكلسون بتحقيق وترجمة ديوان «ترجمان الأشواق» إلى اللغة الإنجليزية.

وفي عام ١٩١٩ ترجم المستشرق الألماني نيبرغ أجزاء من بعض كتب ابن عربي: إنشاء الدوائر، عقلة المستوفز، والتدبيرات الإلهيّة[٢].

وفي عام ١٩٣١ نشر المستشرق الأسباني آسين بلاسيوس أول كتاب يتناول حياة ابن عربي بشكل مفصل[٣]. وعلى الرغم من تحذير بدوي في مقدمة ترجمته من مبالغات بلاسيسوس في مسألة التأثر والتأثير اعتماداً على التشابهات دون أي سند تاريخي، إلا أنه في الوقت ذاته وصف هذا الكتاب بأنه أوفى ما كتب عن هذا الصوفي العظيم. حذر بدوي من مبالغة بلاسيوس في التأثير المسيحي في فكر ابن عربي حتى قال عنه إنه مسيحي دون مسيح. ومع ذلك فقد احتوى هذا الكتاب ولأول مرة ترجمات متفرقة عن حياة ابن عربي من خلال كتب ورسائل الطبقات، إضافة إلى نصوص متفرقة من كتابات ابن عربي شكلت القسم الثالث من عمل

---

1 - Jurjānī, 'Alī ibn Muḥammad, Ibn al-'Arabī, and Gustav Flügel, *Kitāb al-Ta'rīfāt* (Lipsiac: Sumptibus F.C.G. Vogelii, 1845).

أعيد طباعة الكتاب تصويراً في مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٨٥ورسالة ابن عربي من صفحة ٢٨٣ إلى ٢٩٨.

2 - H.S. Nyberg, *Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabī* (Leiden 1919).

3 – ترجمه عبدالرحمن بدوي بعنوان "ابن عربي: **حياته ومذهبه**"، ونشر في مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٥.

بلاسيسوس، وشغلت الصفحات (٢٧٧-٥١٨)[٤]. وهذا ما وفر ولأول مرة عرضاً دقيقاً لحياة ابن عربي وقسماً جيداً من نصوصه.

في عام ١٩٣٩ ظهرت في كامبرج أول رسالة علمية أكاديمية حول ابن عربي بقلم المرحوم أبو العلا عفيفي بعنوان «الفلسفة الصوفية عند محي الدين ابن عربي»[٥]. رسالة عفيفي كانت رائدة في دراسة المنحى الفلسفي في فكر ابن عربي، إلا أن تفسيره المبسط والسطحي لفكر ابن عربي من خلال وحدة الوجود المادية جعل معظم أفكاره موضع رفض من قبل الباحثين في فكر ابن عربي لاحقاً. يصف ميشيل شودكوفيتش عمل عفيفي بقوله: «نظر أبو العلا عفيفي إلى تراث ابن عربي من منظور فلسفي بحت، دفع به في نهاية الأمر إلى تفسير هذا التراث تفسيراً هزيلاً مختزلاً، فابن عربي في منظور عفيفي، لا يُعد مفكراً بين المفكرين الآخرين، ومذهبه لا يرقى إلى مستوى مجرد عرض منهجي لتأملات عقلية بسيطة»[٦]. سار على المنحى ذاته المستشرق الياباني توشيهيكو إزوتسو في «الطاوية والتصوف» وفسر كتابات ابن عربي على أساس فلسفي بحت مستنداً بشكل أساسي على فصوص الحكم.

ومن كتب تلك المرحلة التي لا تزال تحتل مكانة بارزة في دراسات ابن عربي كتاب المستشرق الفرنسي هنري كوربان «الخيال الخلاق عند ابن عربي» على الرغم من شطحات كوربان ومنحاه الغنوصي.

من انتقادات الأستاذ تشيتيك لهذه الأعمال أنها تناولت ابن عربي باعتباره متصوفاً أو فيلسوفاً يكتب في أمور ميتافيزيقية مجردة[٧]. وهذا

---

4 - أشار إليها بدوي، ولم يوردها في كتابه الذي اقتصر على الدراسة. انظر مقدمة بدوي، ص ١٦.

5 - Abū al-'Ilā 'Afīfī, *The Mystical Philosophy of Muhyiddin Ibnul 'Arabī* (UK: Cambridge University Press, 1939).

6 - علي (ميشيل) شودكوفيتش. **الولاية والنبوة عند الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي**. ترجمة وتقديم أحمد الطيب. مراكش، دار القبة الزرقاء، ١٩٩٨.

7 - William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn Al-'Arabī's Metaphysics of Imagination* (Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1989), p. xix.

برأيه يهمل الجانب العملي في فكر ابن عربي، أي «التحقيق»، والذي هدفه هو الكمال الإنساني بشكل عملي. الكمال الإنساني من خلال النموذج النبوي المستند على هدي كل من القرآن والسنة. في السياق ذاته يمتدح الأستاذ تشيتيك عمل شودكوفيتش حول مفهوم الولاية عند ابن عربي، فعلى الرغم من حدود البحث الضيقة المرتبطة بهذا المفهوم وسياقه الفكري، إلا أنه أظهر كلاً من الجانبين النظري والعملي في فكر ابن عربي.

الكتاب الأبرز والذي غدا أحد المراجع الأساسية في دراسة ابن عربي هو دراسة عثمان يحيى لمؤلفات ابن عربي «مؤلفات ابن عربي: تاريخها وتصنيفها». عمل المؤلف على فحص ما يقارب ١٥٠٠ مؤلف نُسبت لابن عربي ليميز ما يصح نسبته وما هو منحول، وما تكرر بأكثر من عنوان، وما هو جزء من عمل آخر، والأهم من ذلك أنه حاول تحديد أماكن مخطوطات هذه الأعمال في مختلف دول العالم. بالإضافة لذلك فقد زود الكتاب بمقدمة تتناول ابن عربي ورحلاته وما كتب حوله من مؤلفات مؤيدة أو ناقدة[٨].

لا بد من الإشارة إلى جهود «مجتمع ابن عربي» التي تشكل ملتقى لأبرز المختصين في دراسات ابن عربي. وهي مؤسسة علمية نشأت في أوكسفورد لتجمع المهتمين بدراسات ابن عربي، وهي تنظم مؤتمراً سنوياً وتنشر دورية نصف سنوية يكتب فيها أبرز المختصين الغربيين في دراسات ابن عربي[٩].

تزايدت المؤلفات المتعلقة بابن عربي في السنوات الأخيرة وأخذت مناح وتوجهات مختلفة. فالبعض عمل على مقارنة ابن عربي بمفكرين

---

8 - Osmān Yahya, *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn Arabī étude critique* (Damas: Institut français de Damas, 1964).

ترجم الدكتور أحمد الطيب هذا الكتاب ونشره في الهيئة المصرية العامة للكتاب.

9 - حول مجتمع ابن عربي ونشاطاته، وأيضاً حول مدرسة البشارة التي أسسها الأستاذ التركي بولنت رؤوف في بريطانيا والتي تقوم على فكر ابن عربي راجع:

Isobel Jeffery-Street, *Ibn 'Arabī and the Contemporary West: Beshara and the Ibn 'Arabī Society* (UK: Equinox Publishing, 2012).

غربيين آخرين مثل ماستير إيكهارت، أو دريدا،[١٠] والبعض سعى لمقارنة ما طرحه ابن عربي بمسائل فيزيائية حديثة[١١] والبعض قارنه مع الفلسفات الشرقية كما هو الحال في أعمال Izutsu وTakeshita.

في اللغة العربية، شكل كتاب سعاد الحكيم «المعجم الصوفي: الحكمة في حدود الكلمة» حجر زاوية في الدراسات المتعلقة بالشيخ الأكبر، حتى أن جيمس موريس في مقالاته الثلاث التي تتناول ابن عربي وشراحه[١٢] يعدّه أهم إنجاز يتعلق بدراسات ابن عربي[١٣] منذ عمل عثمان يحيى. إضافة لذلك فإن كتب عبدالباقي مفتاح ومحمود غراب التي تتناول الشيخ الأكبر هي الأبرز على الرغم من إختلاف رؤاها.

وعلى الرغم من ظهور الكثير من مؤلفات ابن عربي، إلا أن معظمها يخلو من التحقيق العلمي، ويغلب عليها الطابع التجاري.

أما ما يتعلق بحياة ابن عربي، وحيث إن الأستاذ تشيتيك عرض موجزاً مختصراً لها مع الإشارة إلى الكتب الأجنبية التي تتناول حياة الشيخ بشكل مفصل، فإنني أحيل القارئ العربي هنا إلى كتابين يعرضان لحياة الشيخ بشكل مفصل وهما كتاب «ختم القرآن: محيي الدين محمد بن العربي» للأستاذ عبدالباقي مفتاح، وكتاب «شمس المغرب: سيرة الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي ومذهبه» للدكتور محمد علي حاج يوسف.

---

10 - Shah-Kazemi, R., *Paths to Transcendence: According to Shankara, Ibn 'Arabī, and Meister Eckhart* (Bloomington: World Wisdom. 2006).
Almond, I., *Sufism and Deconstruction: A Comparative Study of Derrida and Ibn 'Arabī* (London: Routledge, 2004).
Coates, P., *Ibn 'Arabī and Modern Thought: The History of Taking Metaphysics Seriously* (Oxford: Anqa, 2002).
Smirnov, A. V., "Nicholas of Cusa and Ibn 'Arabī: Two Philosophies of Mysticism," *Philosophy East and West* (1993), 43, pp. 65–86.
11 - Yousef, M. H., *Ibn 'Arabī - Time and Cosmology* (London: Routledge. 2007).
12 - James W. Morris. "Ibn 'Arabī and His Interpreters," in *Journal of the American Oriental Society*, Part I, vol. 106, No 3 (1986), pp. 539-551. Part II-A, Vol. 106, No. 4 (1986), pp. 733-756. Part II-B, vol. 107, No.1 (1987), pp. 101-119.
13 - Morris. "Ibn 'Arabī and His Interpreters," Part I, 539, footnote, 1.

بمناسبة الحديث عن الاهتمام الغربي بكتابات ابن عربي أرى أنه من الضروري تصحيح فكرة شائعة تشير إلى أن الاهتمام الغربي بالتصوف الإسلامي ناتج عن رغبتهم في نشر هذا الفكر، لما يحمله من سلبية ودعوة إلى العزلة والابتعاد عن الحياة العملية. وبعد ذلك يتم تحميل هذا الفكر كل المشكلات التي يعاني منها واقع العالم العربي المزري.

لم يكن التصوف الإسلامي سلبياً في يوم من الأيام، وما مر عليه من مراحل تقدم أو انحطاط هو ناتج عن كونه جزءاً من المجتمعات يؤثر بها ويتأثر بما يصيبها من ضعف أو تدهور تنشأ خلاله كل النزعات السطحية.

أما الاهتمام الغربي بالتصوف، والذي -بحق- يسبق اهتمامهم بأي علم إسلامي آخر، فيرتبط بالتوسعات الاستعمارية الغربية في العالم الإسلامي وما رافق ذلك من حركات مقاومة كان في طليعتها هذه الحركات الصوفية. فالدول الغربية لم تهتم بدراسة التصوف لظنها أنه فكر سلبي يدعو للانسحاب من الحياة ويسهل للغرب السيطرة، وإنما لفهم الدافع وراء مقاومة هذه الحركات للتدخلات الاستعمارية ولقيادتها حركات الجهاد ضد الاستعمار الغربي في معظم أنحاء العالم الإسلامي. ففي أندونيسيا كانت الحركات الصوفية في قيادة حركة المقاومة للاستعمار الهولندي، وفي السودان وشرق أفريقيا ساهمت الحركة الختمية والمهدية في مقاومة الاحتلال الإيطالي، وفي شمال أفريقيا شكلت الطريقة السنوسية رأس الحربة في مقاومة الاستعمار الإيطالي والفرنسي، ونتيجة ذلك نُفي الصوفي المجاهد عبدالقادر الجزائري إلى دمشق. وكذلك الحال في سائر أرجاء العالم الإسلامي، من الهند والقوقاز إلى المغرب وأواسط أفريقيا[١٤].

14 - يمكن مراجعة الدراسات الصوفية المتعلقة بأندونيسيا في المقالة التالية:

تذكير وإشارات

أود هنا أن أذكّر ببعض النقاط التي تناولها الأستاذ تشيتيك في هذا الكتاب، أو أشير إلى بعض النقاط التي تناولها في أبحاث ودراسات أخرى، ولم يتسع لها هذا الكتاب الصغير.

مشرب التحقيق

يرى تشيتيك أن لقب صوفي أو فيلسوف لا يتفق مع ابن عربي ومدرسته، وابن عربي ذاته لم يدع أي منهما ولم يشر لنفسه بأي منهما. اللقب الأنسب لابن عربي، والذي استخدمه تلاميذه للإشارة لمدرستهم الفكرية هو «التحقيق»، ومنهجهم كما يشير القونوي هو «مشرب التحقيق». ولكن ما الذي يعنيه التحقيق؟

التحقيق هو التطبيق العملي الواقعي للحديث النبوي الذي يشير إلى أن لكل شيء حقاً، وأنه يجب أن نعطي لكل ذي حق حقه. فالتحقيق هو قول الحق، وعمل الحق، وإحقاق الحق، أي أن نطبق عملياً وواقعياً ما نؤمن به نظرياً وما أُمرنا أن نؤديه من حقوق. بمعنى آخر، أن يفهم الإنسان الأمور على حقائقها وأن يستجيب لها بالطريقة المناسبة التي تستلزمها حقوقها.

Martin Van Bruinessen, "Studies of Sufism and the Sufi Orders in Indonesia," Die Welt des Islams, New Series, Vol. 38, Issue 2 (Jul., 1998), pp. 192-219.

يقول في الصفحة ١٩٢: إن الدراسات الأولى المتعلقة بالتصوف في أندونيسيا كانت من قبل مستخدمين مدنيين، ومبشرين في بعض الأحيان. وكان هاجسها الأول هو الأمن بسبب كون معظم الثوار ينتسبون للطرق الصوفية.

وأيضاً الدراسة التالية المتعلقة بالسنوسية:

R. S. O, Fahey, *Enigmatic Saint: Ahmad Ibn Idrīs and Idrīsī Tradition* (USA, Illinois: Northwestern University Press, 1990).

حركات المقاومة هذه كان محركها بحسب بعض الدراسات الغربية نهضة فكرية واجتماعية بدأت في منتصف القرن الثامن عشر الميلادي قوامها تصوف معتدل مع اهتمام بدراسة الحديث وما نشأ عن ذلك من تصور لمجتمع نبوي مثالي. راجع في ذلك:

Levtzion Nehemia, and John Obert Voll (eds.) *Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam*, (NY: Syracuse University Press, 1987).

Reinhard Schulze, *A Modern History of the Islamic World* (NY: New York University Press, 2000).

التحقق، بعبارة أخرى، يتطلب كلا الأمرين: المعرفة والعمل. معرفة بحقوق كل شيء يحيط بنا، ومن ثم العمل والسلوك بشكل يراعي هذه الحقوق ويحفظها ويؤديها. لا نتحدث هنا عن حقوق الخالق تعالى فحسب، وإنما حقوق كل مخلوق في هذا الكون، بدءاً من البشر ومروراً بجميع المخلوقات من حيوان أو نبات أو جماد. كل شيء له حق، لأن الله خلقه بالحق، وواجب الإنسان إدراك هذه الحقوق ورعايتها. كل حق علينا يمثل مسؤولية تجاه الله، والناس، والأشياء.

الأشياء لها حق، وبناء على هذا، فإن الذوات التي تتعامل معها عليها مسؤوليات. الإنسان فقط عُلّم الأسماء كلها، ولذا فهو وحده القابل لأن يدرك ويحقق الحق في كل شيء في الوجود. حق خليفة الله يتطلب أن يُدرك حق كل شيء ويتصرف بالشكل الملائم لها. عندما نتعامل مع الأشياء، أو الناس، أو أي حالة في هذا الكون، فعلينا التوجه لحقوقها، والتي هي متطابقة مع طبيعتها التي أعطاها الله لها. فعلينا مراعاة طبيعة الأشياء والتعامل معها وفقاً لما تقتضيه طبيعتها، إضافة إلى ما هو مناسب وصائب بالنسبة لها. ومن هذا المنطلق هناك مسؤوليات أخلاقية على الوجود الإنساني بحسب حقيقته ذاتها.

باختصار: «إعطاء كل ذي حق حقه»، هذا هو التحقق، هدف الوجود الإنساني. وقد جاء الهدي الإلهي عن طريق الوحي لإرشاد الناس إلى حقوقهم وحقوق كل شيء آخر ﴿ **وَبِالْحَقِّ أَنزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ** ﴾ **(الإسراء، ١٧: ١٠٥)**.

ولكن قد يفشل الإنسان في إدراك الحق وإتباعه وتحمل مسؤولياته، ولذا جاء الهدي الإلهي ليعينه في إدراك حقوق كل شيء، وليدله على الملائم والمناسب لكل شيء في الوجود، بدءاً من حقوق الله تعالى، ومن ثم حقوق البشر، والطبيعة، والحيوانات والنباتات، وكل مخلوق أوجده الله بالحق، إذا ليس في الكون عبث. كل ما في الكون هو خلق إلهي، هو

تجلٍ للإبداع الإلهي، أو يمكن القول إن كل موجود هو كلمة إلهية. ألم يخلق الله الكون وكل شيء بكلمة «كن»؟ ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ (يس: ٨٢).

القرآن هو المصدر الأول لفكر ابن عربي، ومعظم ما قدمه هو تأملات في آيات الله. القرآن هو كلام الله، وكلامه لا ينفك عن ذاته. فالقرآن هو ذات الله المتجلية من خلال الكلام المرتل والمكتوب. ذات الله كما أراد لنا أن نعرفها، أو كما جلّاها لنا من خلال كلامه الذي وصف فيه نفسه.

لم يكشف الله تعالى عن ذاته من خلال القرآن فقط. وإنما أيضاً من خلال الكون ومن خلال الأنفس. هذه هي الكتب الثلاثة التي كشف الله لنا عن ذاته من خلالها، والتي شغلت كل فكر ابن عربي وجهده، في سبيل المعرفة الأشمل للباري تعالى من خلال كل ما يعبّر عنه. هذه الكتب الثلاثة: القرآن والكون والنفس، مؤلفة من آيات، أي علامات تدل السالك على الطريق إلى الله، وهنا يشير ابن عربي إلى وضوح الترابط اللغوي بين: العلم والعالم والعلامة.

كما نشكّل الكلمات من خلال أنفاسنا التي ننطقها، خلق الله الكون من خلال كلماته التي نطقها. هذه الكلمة الخلّاقة «كُن» تصدر من نَفَس الرحمن وتنبسط على كامل الوجود. فكل ما في الكون هو كلمات الله، آياته، أو العلامات التي توجهنا وترشدنا إلى سبيل الهدى.

وبما أن كل ما في الكون هو تجل للأسماء والصفات الإلهية، فإن معرفة هذه الأسماء والصفات تغدو أساس كل معرفة أخرى.

الأسماء الإلهية

اتفق علماء العقيدة على أننا لا يمكن أن ندرك ذات الله تعالى، وإنما ندرك ما قد كشفه الله في وحيه القرآني من أسماء وصفات. معرفة أسماء الله وصفاته تشكل الأساس لكل معرفة إنسانية لاحقة، إذ إن

الكون بمجمله هو تجل لتلك الأسماء والصفات الإلهية. ولذا فعندما نقول إن الله خلق الكون – وكلمة الكون هنا تشير إلى كل ما سوى الله تعالى – فهذا يعني أن الكون يستمد وجوده النسبي والمحدود من وجود الله المطلق، أي غير المشروط، واللامتناهي. هذا يعني أن الكون بكل ما فيه مستمد لوجوده ولصفاته من وجود الله تعالى وصفاته. وعلى ذلك إذا وجدنا بعض الأشياء الحية فإن ذلك يعود لصفة «الحيّ»، فالكائنات الحية تستمد حياتها واستمرارها من هذا الاسم الإلهي. وإذا كانت بعض الأشياء مبصرة، فذلك لأن الله تعالى هو «البصير»، وهو الممد لها من خلال هذه الصفة، وكذا الأمر مع باقي الصفات والأسماء الإلهية.

وبما أن كل شيء في الوجود يستمد وجوده وبقاءه من ارتباطه بصفة أو اسم إلهي، فهو بذلك يُجلّي ويظهر هذه الأسماء والصفات في هذا الكون. وعلى هذا الأساس يقال إن الكون وما فيه هو تجليات للأسماء والصفات الإلهية.

الإنسان الكامل

الإنسان الكامل عند ابن عربي هو مظهر ومَجْلى الاسم الأعظم أو الاسم الجامع لكل الأسماء الإلهية «الله». جاء في القرآن الكريم ﴿ **وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا** ﴾ (البقرة، ٢: ٣١). للوهلة الأولى يبدو أن الآية تشير إلى أسماء جميع المخلوقات، ولكن وكما تم توضيحه في الأعلى، فإن كل المخلوقات هي تجليات للأسماء الإلهية، ولذا يقول الصوفية إن الله علم آدم الأسماء الإلهية. يشير آدم هنا إلى الإنسان بشكل عام، وعلى ذلك فما قيل عن آدم ينطبق على كل البشر، أو على الأقل على كل البشر في حالة الكمال الإنساني.

وبما أن الاسم الجامع «الله» يشمل ويحتوى كل الأسماء الإلهية، وحيث أن آدم قد عُلّم كل الأسماء الإلهية، فهذا يعني أن الله قد علّم آدم

معرفة الاسم الجامع «الله». وعلى ذلك، فإن آدم، بما هو عارف بالاسم «الله»، فهو محل تجلّي هذا الاسم في عالم المخلوقات. بكلمات أخرى، الإنسان الكامل هو مجلى ومظهر الاسم الأعظم «الله». آدم بما هو الإنسان الأول هو أول مظهر للاسم الأعظم «الله»، وهو النبي الأول أيضاً. ولذا فلا غرابة أن يدعو ابن عربي الفصل الأول من كتابه فصوص الحكم بـ«حكمة إلهية في كلمة آدمية»، وأن يكون هذا الفصل مخصصاً لمناقشة مسألة الإنسان الكامل.

بما أن الاسم الأعظم «الله» هو الشامل للأسماء كلها، فإن مظهره، أي الإنسان الكامل، هو الحاوي للوجود كله، ولذا يطلق على الإنسان اسم «العالم الأصغر» الذي يعكس في ذاته ووجوده «العالم الأكبر».

إذا نظرنا إلى هذا الرأي من وجه نظر عقدية نجد أن الصفات الإلهية الأساسية في مباحث العقيدة هي السبعة التالية: الحياة، والعلم، والإرادة، والقدرة، والكلام، والسمع، والبصر. وهذه الصفات لا تجتمع إلا في الإنسان. فالإنسان يمثل التحقق الفعلي للصفات الإلهية، ولا يمكن لأي مخلوق آخر أن يحقق هذا التجلي الشامل للصفات. ولذا فحين نقول إن الإنسان هو مظهر اسم «الله» فذلك يعني أن كل الصفات والأسماء الإلهية تتحقق في العالم الخارجي من خلال الإنسان وحده. هذا هو معنى الحديث النبوي الشريف «إن الله خلق آدم على صورته».

بما أن الإنسان الكامل هو مظهر الاسم الأعظم «الله»، الشامل لجميع الأسماء الإلهية، وهو الحاوي للوجود كله، فهو إذاً خليفة الله في أرضه. وبما أنه يحمل الصفات الإلهية والصفات الإنسانية فهو برزخ بين الله والكون، وهذا ما يجعل منه حافظاً للكون، أو كما يصفه القونوي: «هو البرزخ بين الوجوب والإمكان».

هذه هي الأمانة التي عرضت على السماوات والأرض وأبيّن أن يحملنها، وحملها الإنسان، لأن لديه القابلية لتجلية كل الأسماء

والصفات والإلهية. وعلى ذلك فإن الحديث الذي يتداوله الصوفية «كنت كنزاً مخفياً وأحببت أن أعرف فخلقت الكون فبي عرفوني» يشير إلى هدف الخلق، وهو التجلي الكامل لله الذي يتحقق من خلال الإنسان القابل لحمل جميع الصفات والأسماء الإلهية، مما يجعل من الإنسان غاية الخلق الذي من خلاله تتحقق المعرفة «أحببت أن أعرف». فالحب هو أساس الخلق ومنشأه، والإنسان هو غاية الكون إذاً، أو كما يصفه جامي: إنه الثمرة التي من أجلها زرعت شجرة الحياة.

التجلي

هذا المصطلح الهام في فكر ابن عربي مأخوذ من الآية القرآنية ﴿ فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ ﴾ (الأعراف، ٧: ١٤٣). من أسماء الله تعالى الظاهر والباطن. فهو الظاهر من حيث أسماؤه وصفاته المنبثة في الكون، وهو الباطن من حيث ذاته. الوجود الحق واحد وهو يكشف عن نفسه بطريقة واحدة للجميع. عندما يظهر الله صفاته وأسماءه تستقبلها الأعيان الموجودة بحسب استعداداتها، وهذا الجانب يتعلق بحقيقتها. فلكل اسم إلهي مجلى، أو مظهر في الكون، بعضها جلي، وبعضها يعسر إدراكه. غير أن الكون بمجمله يظهر ويجلي كل الأسماء والصفات الإلهية. ففي العالم المخلوق نجد كل الأسماء الإلهية بشكل أو بآخر. الإنسان الكامل هو من يظهر ويجلي كل الأسماء والصفات الإلهية.

ولكن بما أن الإنسان هو «العالم الأصغر» وهو مجلى جميع الأسماء الإلهية، أو الاسم الجامع «الله»، فهل هو ينتمي إلى العالم المادي أم إلى العالم الروحي؟ يجيب ابن عربي عن ذلك في الفصل المتعلق بالبينية في هذا الكتاب.

وحدة الوجود

على الرغم من الربط التاريخي بين ابن عربي وفكرة «وحدة الوجود» إلا أنه حتى الآن، فإن كل ما طبع من أعماله يشير إلى أن ابن عربي لم

يستخدم هذا المصطلح أبداً. هناك تعابير قريبة مثل قوله في الفتوحات المكية «فالوجود الحق وهو واحد» (الفتوحات ٢، ٥١٧)، وقوله «وعين الوجود واحد» (الفتوحات ٢، ٥١٩) وقوله «الواحد الوجود» (الفتوحات ١، ٣٠٧). ولكن ما الذي يعنيه ابن عربي في قوله الوجود واحد؟

مصطلح وحدة الوجود مركب من كلمتين «وحدة» و«وجود»، وكلا المصطلحين له أهميته في الفكر الإسلامي.

الوحدة مشتقة من التوحيد، رسالة الإسلام المتمثلة في شهادة أن «لا إله إلا الله»، والتي تُدعى بكلمة التوحيد. المعنى الأساسي للتوحيد هو الإقرار بوحدانية الله وبأن كل ما سواه مخلوق له. لم يختلف أحد من المسلمين في أن جوهر الدين الإسلامي هو التوحيد. وعلى هذا المبدأ دارت معظم دراسات العقيدة والتصوف الإسلاميين. الدراسات اللاحقة كلها كانت تنويعات على مسألة الطريقة الأنسب لوصف الخالق تعالى. وحيث إن ذاته لا يمكن إدراكها، وإنما نعرف الله من خلال وحيه القرآني، فقد شكل القرآن منطلق المباحث الكلامية والصوفية.

واجه المتأملون في القرآن الكريم نوعين من الأوصاف، يمكن تلخيصهما في قوله تعالى ﴿ **لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ** ﴾ (الشورى: ١١). فمن جانب فإن الله تعالى هو السميع البصير، ومن جانب آخر «ليس كمثله شيء»، فكيف يمكننا أن نصف الخالق تعالى بأوصاف نستخدمها في وصف البشر، وفي الوقت ذاته نتجنب التشبيه؟ كيف يمكننا أن ننزه الخالق تعالى وفي الوقت ذاته نصفه بالسميع والبصير؟

في سبيل الوصول إلى الطريقة الأنسب في وصفه تعالى، تراوحت جهود المفكرين المسلمين بين هذين الحدين: «التنزيه» و«التشبيه»، واشتط بعض الغلاة في التنزيه حتى قالوا إنه لا يوصف بشيء وجعلوه أقرب إلى العدم. وفي الطرف الآخر كان التجسيم.

أما مصطلح «الوجود» فقد لعب دوراً محورياً في كل مناحي الفكر الإسلامي من عقيدة وفلسفة وتصوّف. بل إن بعض الباحثين يَعُدّ البحث

في «الوجود» هو الفكرة المركزية في كل تاريخ الفلسفة الإسلامية.[١٥] ومن الجلي أن مشكلة فهم مصطلح «وحدة الوجود» يتعلق بهذا المصطلح.

تفسير الأستاذ تشيتيك للوجود يستند إلى الجذر اللغوي للكلمة أي (و-ج-د). الوجود مشتق من (وجد) التي قد تعني شيئين مختلفين: أولاً قد تشير إلى فعل إيجاد الشيء بعد البحث عنه. وثانياً قد تشير إلى كون الشيء موجوداً. فهو يشير إلى الفاعل وإلى المنفعل في الوقت ذاته، إلى كون الشيء موجوداً وإلى كونه موضوعاً للبحث حتى يتم إيجاده. ومن هنا فإن السالك يبحث حتى يجد الحق، والحق موجود هناك، إنه «الوجود الحق»، أو «واجب الوجود» في الاصطلاح الفلسفي.

في الفلسفة «واجب الوجود» هو مَن وجوده من ذاته، وليس مستمداً من سواه، كل ما سواه مستمدٌ منه ومعتمد عليه في الوجود وفي البقاء، لأن ما سواه ممكن الوجود. ممكن الوجود تعني أنه في ذاته لا وجود له، ولكنه يمتلك الوجود بخلق الله له وإمداده بالحياة. كل ما سوى الله يمكن أن يوصف بـ «الوجود» ولكن على سبيل المجاز، إذ إن وجودها ليس لها، وإنما هو مستعار من «الوجود الحق».

يمكن الإشارة هنا إلى نص واضح من كتاب المعتبر لأبي البركات البغدادي يناقش فيه كيف تستخدم كلمة «الوجود» و«الموجود» لوصف الله تعالى ووصف مخلوقاته: «لفظة الوجود والموجود المقول على هذا الوجود الأول... وعلى الوجود الذي هو ماهية ولها وجود تتصف بها إنما يقال بالاشتراك فلا موجود على الحقيقة وبهذا المعنى إلا هو [أي الوجود الأول]... فالوجود الذي تتصف به الموجودات المعلولة ويقال لها به إنها موجودة غير هذا الوجود القائم بذاته... ولفظة الوجود والموجود تقال عليهما باشتراك الاسم وبطريق النقل والتشبيه والتقديم والتأخير والاستعارة من الأول للثاني ومن المتبوع للتابع»[١٦].

---

15 - Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Philosophy from its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy* (State University of New York Press: 2006), 63.

16 - أبو البركات البغدادي، **المعتبر في الحكمة**، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، ١٣٥٧هـ. ج٣، ٦٥.

إذا كان الوجود ينتمي لله وحده فإن ما سواه هو «عدم» في ذاته، ووجوده إنما هو بقدر ما يجلّي الحق. فالوجود الحق واحد، والمخلوقات في ذاتها «أعيان» أو «ممكنات» لا تمتلك الوجود بذاتها، وإنما توجد في علم الله أزلاً. بكلمات أخرى، علم الله الأزلي الكلي الشامل يتضمن «الأعيان الثابتة» لكل شيء، ولكن هذا المعلومات موجودة فقط في علم الله وليس لها أي وجود خارجي في العالم المخلوق. عندما يمنحها الله الوجود الخارجي فإنها تخرج إلى العالم الخارجي الواقعي، وهنا يتكون عالم التعدد والكثرة، أو الكون والفساد بحسب الاصطلاح الفلسفي.

فهذه الكثرة منشأها هو الواحد الحق، والتي بدونه لا وجود لها، فهي في ذاتها معدومات. وعلى ذلك فالوجود الحق واحد، وما سواه مستمد منه وجوده، وهو في ذاته عدم. خروج هذه الأعيان الثابتة من علمه تعالى إلى الوجود الخارجي هو عملية الخلق، إذ يمنحها الباري وجودها الخارجي المتحقق. مسألة الخلق وعلاقة الله بمخلوقاته ترتبط عند ابن عربي بالأسماء الإلهية كما مر ذكرها.

مدرسة ابن عربي

لعب صدر الدين القونوي (ت. ٦٧٣/١٢٧٤) الدور الأبرز في صياغة مدرسة ابن عربي من خلال شروحه وتعليقاته من جانب ومن خلال تلامذته من جانب آخر. بقي القونوي تحت رعاية ابن عربي لما يقارب الثلاثين عاماً، فلا عجب أن يُعدّ أهم تلاميذه وأكثرهم تأثيراً في فهم وتفسير أفكار ابن عربي.

شكّل القونوي نقطة إلتقاء لمختلف التيارات الفكرية والصوفية في عصره، فمراسلاته مع الطوسي تظهر إطلاعه الواسع على الفلسفة الإسلامية بتيارها المشائي، إضافة لذلك فقد كان شيخاً لقطب الدين الشيرازي أحد أهم شراح «حكمة الإشراق» للسهروردي، وكان أستاذاً لفخر الدين العراقي، أحد أشهر الشعراء الفرس الذين ساهموا بنشر

فكر ابن عربي في إيران. ولا بد من ذكر قربه وعلاقة الصداقة المتينة التي جمعته بالشاعر الصوفي الكبير جلال الدين رومي.

غير أننا هنا سنشير إلى تلامذته الذين كتبوا شروحاً على كتب ابن عربي ليظهر أثر القونوي الكبير في المنحى والاتجاه الذي اخذته أفكار ابن عربي.

على الرغم من أن القونوي لم يكتب شرحاً مفصلاً ومنظماً لكتاب فصوص الحكم، إلا أنه أشار إلى المواضيع الأساسية في كل فصل من خلال كتابه «الفكوك» الذي سيغدوا موجهاً للشروح اللاحقة التي كتبت من قبل تلاميذه[17].

لعل أول شرح كتب على فصوص الحكم هو شرح عفيف الدين التلمساني (ت. ٦٩٠/١٢٩١) الذي لم يعمل على شرح الكتاب بشكل مفصل وإنما ركّز على بعض المفاهيم الأساسية، بشكل خاص مفاهيم الوجود، والعدم، والأعيان الثابتة[18]. والتلمساني كان ممن يحضر دروس القونوي.

أول شرح شامل تتبع الكتاب سطراً سطراً هو شرح مؤيد الدين جندي (ت. ٧٠٠/١٣٠٠). ويعُد هذا الشرح واحداً من أقدم الشروح وأكثرها تأثيراً في تلاميذ ابن عربي، وقد أشار في مقدمة الشرح إلى أن شيخه القونوي شرح له خطبة الكتاب، وبعد ذلك أفهمه الله مضمون الكتاب كله في شرح الخطبة[19].

---

17 - ذكر عثمان يحيى ذكر أن أكثر كتاب كتبت عليه الشروح في تاريخ الإسلام، بعد القرآن الكريم، هو كتاب فصوص الحكم. فرغم صغر الكتاب، إلا أن صياغته وأفكاره من جانب، وما أثاره من نقاشات من جانب آخر دفعت الكثير من أنصار مدرسة ابن عربي لكتابة الشروح والتعليقات على هذا الكتاب الصغير في سبيل شرحه وإيضاح الجوانب الصعبة أو الغامضة فيه. يحيى ذكر ما يقارب ١٥٠ شرحاً على الفصوص، أنظر عثمان يحيى، مؤلفات ابن عربي: تاريخها وتصنيفها، ترجمة أحمد الطيب، دار الهداية، ط١، ١٩٩٢.

18 - Chittick, "The School of Ibn 'Arabī", in *History of Islamic Philosophy*, ed. Sayyed Hussein Nasr & Oliver Leaman (Routledge, NY, 1996), 516.

19 - أنظر: مؤيد الدين جندي، **شرح فصوص الحكم**، تحقيق جلال الدين أشتياني، مؤسسة بوستان، قم، ١٤٢٢ه، ص ١٨.

مع سعيد الفرغاني (ت. ٦٩٠/١٢٩١)، يأخذ مصطلح وحدة الوجود صيغته التقنية لأول مرة، من خلال مقارنته بين وحدة الوجود وكثرة العلم[20]. الفرغاني كان يحضر دروس القونوي، وذكر في آخر شرحه «مشارق الأنوار» أن الشرح يستند إلى الملاحظات التي كان يكتبها خلال درس القونوي.

عبدالرزاق القاشاني (ت. ٧٣٠/١٣٣٠)، أحد أهم شراح فصوص الحكم كان تلميذاً للجندي.

داوود القيصري (ت. ٧٥١/١٣٥٠) تلميذ القاشاني، لعب دوراً مهماً في نشر فكر ابن عربي في بلاد الفرس من خلال شرحه الذي كتبه باللغة الفارسية. وأيضاً ساهم بنشر فكر ابن عربي في بلاد العثمانيين عندما دعاه ثاني السلاطين العثمانيين أورهان غازي لتأسيس أول مدرسة في مدينة إنزيك[21].

وعلى الرغم من أن ابن سبعين (ت. ٦٦٩/١٢٦٩) لا يعد من مدرسة ابن عربي لكن يبدو أنه هو أول من استخدم مصطلح «وحدة الوجود» كمفهوم تقني[22]. ويذكر المناوي في كتابه «الكواكب الدرية في مناقب السادة الصوفية» لقاءاً بين القونوي وابن سبعين خلال زيارة القونوي لمصر[23]. لهذا اللقاء أهمية خاصة - إن كان قد حدث فعلاً - إذ إن الأستاذ تشيتيك يعتقد أن استخدام ابن تيمية مصطلح «وحدة الوجود» للإشارة إلى «الاتحادية» قد يكون مستمداً من كتابات ابن سبعين أو أحد تلاميذه[24].

---

20 - Chittick, "Spectrums of Islamic Thought: Saʿīd al-Dīn Faraghānī on the Implication of Oneness and Manyness," in *The Heritage of Sufism*, vol. II, ed. Leonard Lewisohn, 203-217 (UK: Oxford, Oneworld Publication, 1999), 208.

21 - Mustafa Tahrali, "A General Outline of the Influence of Ibn 'Arabī on the Ottoman Era," in *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabī Society*, 1999, p.46.

22 - Chittick, "The School of Ibn 'Arabī," 512.

23 - عبدالوهاب المناوي، **الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية**، تحقيق عبدالحميد صالح حمدان، القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث، ج٢، ص ٨٨.

24 - William Chittick, "Wahdat al-Wujūd in Islamic Thought," *Bulletin of the Henry Martyn Institute of Islamic Studies*, 10 (1991), p.7-27; 21.

من خلال ذلك يتبدى الدور المركزي الذي لعبه القونوي وتلاميذه في انتشار فكر ابن عربي، وفي الطريقة التي فسرت بها أفكاره. يعود السبب في ذلك بشكل أساسي إلى أن القونوي كان يكتب بشكل منظم وواضح في مسعى لتقريب أفكار شيخه من التيار الفلسفي العام للفلسفة الإسلامية، وخصوصاً فلسفة ابن سينا.



هذه مجرد خلاصة لبعض أفكار ابن عربي، أردت أن أذكّر بها في هذا التقديم. بعضها ذكره الأستاذ تشيتيك في النص أدناه، وبعضها ناقشه في مقالات و كتب أخرى.

وهنا أود الإشارة إلى أن ما يقدمه الأستاذ تشيتيك في هذا الكتاب هو مجرد خلاصات وأفكار مكثفة لأبحاث مطولة نشرها على مدى ما يزيد عن أربعين سنة. بعض هذه المقالات والأبحاث قيد الترجمة حالياً، وإن شاء الله ترى النور قريباً.

وأما من يرغب بعرض مفصل لمختلف جوانب فكر ابن عربي، وخاصة الإشكالي منها والذي كان مدار نقاش طويل بين أنصار ابن عربي وخصومه فأحيله إلى كتاب «الجاذب الغيبي إلى الجانب الغربي في حل مشكلات الشيخ محيي الدين ابن العربي» لمحمد بن رسول البرزنجي (ت. ١١٠٣- ١٦٩١م) وهو قيد الطباعة الآن بتحقيقنا. وفي هذا الكتاب يعرض المؤلف أربعة وعشرون إنتقاداً وجهت لابن عربي ويعمل على شرحها ومناقشتها من مختلف الجوانب الصوفية والفقهية والعقدية.



إن ما شجعني على ترجمة هذا الكتاب هو أسلوبه المباشر والواضح، وعرضه المختصر والمترابط لجوانب من فكر ابن عربي. فما أن يبدأ القارئ بمطالعة هذا الكتاب حتى يجد أنه صيغ بترابط منطقي محكم، تنبني الأفكار فيه على أساس متدرج بعضها فوق بعض. فإن تابع القارئ

فصول هذا الكتاب بالترتيب فسيجد أنه مترابط ومحكم، أما إن حاول أن يقرأ بعض صفحات متنوعة من هنا وهناك فسيواجه مجموعة مفاهيمية خاصة يصعب فهمها خارج سياقها.

ويجب الإشارة هنا إلى أن الأستاذ تشيتيك كتب هذا الكتاب دون أي حواش أو هوامش، حتى توثيق الاقتباسات المأخوذة من كتب ابن عربي وضعها في المتن مع مختصرات أشار إليها في مقدمة الكتاب. وعلى ذلك فإن جميع الهوامش والملاحظات هي إضافة مني في سبيل توضيح بعض النقاط. وقد حرصت على أن أجعلها في الحد الأدنى لأحافظ على سلاسة العرض كما جاء في أصله.

محاولة اختزال فكر ابن عربي بعدد من الصفحات ليس بالأمر الهين: ولم يدّع الكاتب أنه يعرض شرحاً وافياً لأي من أفكار ابن عربي، وانما قال في المقدمة إنه سعى لتقديم فكرة موجزة عن فكر ابن عربي لغير المختصين. لغير المختصين هنا تشير إلى الباحثين في الدراسات الإسلامية ولكن غير المختصين بدراسة الشيخ الأكبر.

الأستاذ وليم تشيتيك واحد من أهم الباحثين المختصين بفكر ابن عربي ومدرسته، إن لم يكن أهمهم على الإطلاق، تفضل مشكوراً بالإذن بترجمة هذا الكتاب ونشره.

له جزيل الشكر وعظيم الامتنان لما قدمه للفكر الإسلامي من دراسات وأبحاث، وعلى إذنه بترجمة هذا الكتاب ونشره باللغة العربية.

وكل الشكر والتقدير للأستاذ الدكتور بكري علاء الدين على مراجعته للنص العربي وعلى اهتمامه بإخراج هذا النص بصورته العربية الحالية.

ناصر محمد يحيى ضميرية

مونتريال ٢٠١٤

ولد محيي الدين ابن عربي في أسبانيا في عام ١١٦٥ . وهو أكثر المفكرين المسلمين تأثيراً وكذلك إثارة للخلاف خلال التسعمائة عام الماضية. يعتبره التراث الصوفي «الشيخ الأكبر»، وذلك يعني أنه الشارح الأبرز للتعاليم الصوفية. وإن كان هناك من الباحثين المعاصرين من ينظر بتشكك إلى هذا اللقب الفخم، إلا أن هناك الكثير من الدلائل التي تشير إلى أنه جدير بهذا اللقب الخاص. فمن الناحية الكمية، يزودنا الكتاب الضخم «الفتوحات المكية» بنصوص قد تتجاوز كل ما كتبه المؤلفون غزيرو الإنتاج خلال حياتهم كاملة. وهناك مخطوطات لمئات الأعمال الأخرى منتشرة في المكتبات، وعدد كبير من الكتب والرسائل قد نُشرت.

ولكن لقب «الأكبر» لا يقاس بحسب الحجم، ولذا فمن الجلي أنه يتوجب علينا النظر في محتوى هذه الأوراق. لا أحد، على الأغلب، قرأ كل ما كتبه ابن عربي، وعدد قليل من المختصين قد يدّعون أنهم قرأوا كامل الفتوحات المكية. ومع ذلك فإن «القراءة» شيء و«الفهم» شيء آخر، إذ لطالما اعتُبر ابن عربي واحداً من أصعب المؤلفين. وتعود صعوبة أعمال ابن عربي إلى عدة عوامل، ليس أقلها اطلاعه المعرفي الواسع الذي يفوق العادة، ونقاشاته المحكمة ذات السوية العالية، وتغير زوايا رؤيته باستمرار، وأساليبه المتنوعة في الكتابة. فالتحليل الشامل لصفحة واحدة من الفتوحات المكية وشرحها قد يتطلب العديد من صفحات النصوص العربية، وتغدو المهمة أكثر صعوبة عندما يتعلق الأمر بالترجمة إلى لغة أجنبية.

ربما قد يشكك البعض ويرى أن صعوبة أعمال ابن عربي تكمن في كتابته أشياء لا ضرورة لها، معقدة، ومكررة عن الأعمال السابقة. نحن في الواقع نتعامل مع مقاربة لتعاليم الإسلام تعتبر أصيلة لدرجة أنه لا يوجد من سبقه إلى هذه المقاربة. بالتأكيد هناك الكثير من الكتاب المهمين في القرون السابقة عبّروا عن تعاليم التصوف بشكل نظري متقن، ولكن بالمقارنة مع البارزين منهم، كالغزالي مثلاً، فإن ابن عربي يعتبر نقطة تحول حاسمة.

يعبّر الغزالي عن معظم التقاليد الصوفية السابقة عندما يقول بأن «الكشف» - والذي يعني المعرفة المباشرة التي يلقيها الله على قلوب الخاصة من أوليائه- يجب أن لا يتم إيداعه في الكتب، على الرغم من أنه هو نفسه لم يتبع نصيحته هذه. أزاح ابن عربي هذا المنع جانباً ونشر ثمار الكشف حتى يطّلع عليها الجميع. ولكن، لا يجب أن نتصور أن ابن عربي بكتابته لـ «كشوفاته، ومشاهداته، وأذواقه» يسعى لتقديم لمحات مشوقة للعالم الروحي على طريقة الرؤية الصوفية.

من خلال قراءة كتاب ستيفن هيرتينستن «الرحمن المطلق- الحياة الروحية لابن عربي وفكره»[٢٥]، والذي يمثل مقدمة ممتازة لحياة ابن عربي الظاهرة والباطنة، ربما يحصل لدى الشخص انطباع بأن ابن عربي كان أولاً وقبل كل شيء «صوفياً»[٢٦]. ترجم هيرتينستن نسبة

25 - Stephen Hirtenstein, *The Unlimited Mercifier: The Spiritual Life and Thought of Ibn 'Arabī* (Oxford: Anqa Publishing, 1999).

26 - يرى تشيتيك أن ابن عربي لم يشر إلى نفسه على أنه صوفي، وان كان قد أشار إلى الصوفية والتصوف وامتدحهم. برأيه إن الوصف الأدق من صوفي أو فيلسوف هو وصف «محقق»، فابن عربي وتلامذته المباشرون كانوا يشيرون إلى منحاهم الفكري باسم «التحقيق». راجع معنى التحقق في الفصل الخامس من هذا الكتاب. وكذلك The Sufi Path of Knowledge, p. 166. وفي العديد من الصفحات الأخرى التي يمكن تتبعها من خلال فهرس المصطلحات.

جيدة من الفقرات المتعلقة بأعمال ابن عربي المدروسة، والعديد منها تتحدث عن الرؤى والكشوفات. ولكن في الحقيقة إن معظم كتابات ابن عربي هي مناقشات بأسلوب عقلاني محكم، مما يضعه ضمن التيار العام للفكر الإسلامي.

انتشرت أفكار ابن عربي بعد وفاته عام ١٢٤٠ بسرعة في أرجاء العالم الإسلامي، واستمرت في الانتشار في كل بقعة يصلها الإسلام من أفريقيا السوداء والبلقان إلى أندونيسيا والصين. بالتأكيد لم يكن السبب وراء هذا الانتشار هو أن العلماء من مختلف المدارس الفكرية الذين شكلوا الطبقة المثقفة الإسلامية كانوا مجبرين على التسليم بفكره الصوفي. على العكس، كانوا مقتنعين بعمق نقاشاته واتساع معرفته. فأعاروه اهتمامهم لأنه قدم براهين قوية مستمدة من كامل مجالات المعرفة الإسلامية لإثبات صوابية أفكاره. عمل العديد من هؤلاء العلماء على تكييف أفكاره الأساسية وعدداً كبيراً من مصطلحاته، وآخرون انتقدوا بعض أفكاره أو عملوا على إدانته بشكل شامل، ولكن لا يوجد مفكر ذو قيمة تجاهله.

لم يقتصر انتشار أفكار ابن عربي وعقائده على حدود المتلقي المثقف كما قد يتوقع البعض. لقد تسربت أفكاره إلى زوايا ومفاصل الثقافة الإسلامية. حدث هذا بطرق مختلفة، ليس آخرها من خلال الانتشار الواسع للطرق الصوفية التي لعبت دوراً مهماً في تشكيل المجتمع في مختلف أنحاء العالم الإسلامي.

العديد من الطرق ادعته كواحد من أسلافها الروحيين والعقليين. غير أن شعبية ابن عربي بين الصوفية يجب أن لا تُفهم على أنه كان مقروءاً بشكل كبير من قبلهم. في الواقع، أغلبهم لم يكونوا علماء ولم يمتلكوا التدريب الكافي لدراسة كتاباته. ولكن، وبشكل عام فإن الأشخاص ذوو التوجه العقلي، والذين غالباً ما ينتهي بهم المطاف

كمعلمين ومرشدين، يتحدثون بلغة اصطبغت عموماً بفكره وفكر أتباعه المباشرين.

انتشر تأثير ابن عربي أيضاً بشكل كبير من خلال الشعر الشعبي في لغات مثل الفارسية، والتركية، والأوردية. فالعديد من الشعراء العظماء تلقوا تربية صوفية واستخدموا مصطلحات وأفكاراً مستمدة من مدرسته الفكرية.

تأثيره العالمي وشهرته ساهما بشكل جزئي في جعله هدفاً للإصلاحيين ودعاة التحديث في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. فحُمّل التصوف بشكل عام، وابن عربي بشكل خاص، مسؤولية أي ضعف في المجتمعات التقليدية الإسلامية. ومؤخراً، شهد الاهتمام بكتاباته تطوراً ملحوظاً في مختلف أرجاء العالم الإسلامي، وخصوصاً بين الشباب الأصغر سناً، المتحررين من الاتجاهات المختلفة للايديولوجيات الحديثة، وبخاصة «الأصولية» باعتبارها من أواخر هذه الايديولوجيات.

وصف العديد من أوائل المستشرقين ابن عربي بأنه غير متسق. غير أن الأعمال التالية، وخاصة الدراسات الرائدة لهنري كوربان وتوشيهيكو ايزوتسو منحته الاحترام الأكاديمي. على كل حال، قد يتناقش العلماء في محتوى كتاباته، ولكن لا أحد يمكنه أن ينكر أنه يمثل حداً فاصلاً في التاريخ الإسلامي، والقوة الأساسية المسيطرة في سياق الحضارة الإسلامية في فترتها المتأخرة.

قد يظن أولئك الذين لا زالوا يؤمنون بمهمة الغرب التحضيرية وبأسبقية العقلية العلمية فوق أي نوع آخر من المعرفة بأن تأثير ابن عربي الكبير في الثقافة الإسلامية قبل العصر الحديث هو دليل كاف ضده. وآخرون قد يجدونه صوتاً مجدداً يوفر وجهات نظر تلقي نوراً على الحالة الإنسانية في أي زمان أو مكان.

حياة ابن عربي

سأقدم نبذة مختصرة عن حياة ابن عربي لأولئك الذين ليس لديهم فكرة عنها. فالنصوص العربية غالباً ما تدعوه «ابن العربي» مع «ال» التعريف. وهو غالباً ما كان يوقّع أعماله باسم: أبو عبدالله محمد بن العربي الطائي الحاتمي، ويلقب بـ «محيي الدين». ولد في عام ١١٦٥ في مدينة مرسية بالأندلس في أسبانيا. والده «علي» كان على ما يبدو موظفاً عند محمد بن سعيد بن مردنيش، حاكم المدينة. في عام ١١٧٢ كانت مرسية تحت غزو الموحدين، ولذا انتقل والده علي بعائلته إلى إشبيليه حيث عمل مرة أخرى في خدمة الدولة. نشأ ابن عربي في أجواء البلاط، وتظهر الدراسات مؤخراً أنه تلقى تدريباً عسكرياً. كان موظفاً كسكرتير لدى حاكم إشبيلية. وتزوج امرأة من عائلة بارزة تدعى مريم.

لم يتلق ابن عربي أي تربية دينية غير معتادة بالنسبة لطفل مثله، وهو يخبرنا بأنه صرف الكثير من وقته مع أصدقائه في التسلية والمباهج. في مراهقته المبكرة، كان مأخوذاً بالجانب الروحي وذلك ما قاده سريعاً إلى رؤية التجلي الإلهي. يخبرنا أن كل شيء كتبه أو قاله لاحقاً كان تفصيلاً للحقيقة الكلية لتلك النظرة (الفتوحات ٢، ٥٤٨ . ١٤). كان لديه في هذه المرحلة المبكرة العديد من الرؤى للمسيح، والذي يدعوه بالمرشد الأول في طريق الله.

أخبر والد ابن عربي صديقه الفيلسوف والقاضي ابن رشد حول التغيّرات التي طرأت على ابنه. بحسب رواية ابن عربي، فإن ابن رشد طلب لقاءه. حدث اللقاء بينهما، وعُرض هذا اللقاء في العديد من الدراسات المتعلقة بابن عربي، وخاصة دراسة كوربان، واللقاء يشير إلى الفج العميق الذي لاحظه ابن عربي بين المعرفة الصورية للمفكرين

العقلانيين، وكشف من يدعوهم بالعارفين والذين يملكون بصيرة نافذة إلى طبيعة الأشياء.

مع تحول ابن عربي إلى الطريق الصوفي كرس حياته لهذا الطريق. وتشير إحدى العبارات الغامضة في الفتوحات إلى أنه لم يسلك الطريق الصوفي بشكل رسمي حتى سن التاسعة عشرة. ولكن لا شك أن تغير رؤيته للحياة ولقائه بابن رشد قد حدثا قبل ذلك بعدة سنوات، «قبل أن يطر شاربه». في المحصلة، درس مع العديد من مشايخ الصوفية (اثنان من مروياته المتعلقة بمشايخه تمت ترجمتها إلى الانجليزية بواسطة رالف أوستن في كتاب «صوفية الأندلس»[٢٧]). درس أيضاً العلوم الإسلامية الأخرى مع العديد من المعلمين، فقد ذكر أسماء حوالي سبعين أستاذاً في علوم الحديث، وقراءات القرآن، والتفسير، والفقه.

غادر أسبانيا للمرة الأولى مسافراً إلى تونس عندما كان بعمر الثلاثين. وفي عام ١٢٠٠ دعته رؤيا للتوجه إلى الشرق. أدى الحج في عام ١٢٠٢ وألتقى فيمن التقاهم مجد الدين إسحق، عالم من ملطية. رافق ابن عربي مجد الدين إلى أناضوليا. وفي الطريق بقي قليلاً في الموصل للمباحثه، وتلقى الخرقة الأولى من ابن جامع، والذي تلقاها هو من الخضر، المرشد الروحي المخلّد، والذي ظهر أولاً في القرآن من خلال قصة لقائه الغامض مع موسى (الكهف، ١٨ : ٦٥-٨٢). ويذكر ابن عربي العديد من لقاءاته مع الخضر، وقد ركز هنري كوربان على هذه اللقاءات في دراساته القيمة. ولكن، ليس هناك أي أساس لاقتراح كوربان بأن الخضر هو المرشد الروحي الأول لابن عربي.

---

27 - Ibn al-'Arabī Muhyī d-Dīn Muhammad ibn 'Alī, *Sufis of Andalusia: the "Rūh al-Quds" and "al-Durrat al-Fākhirah" of Ibn 'Arabī*, tr.R. W. J. Austin (London: Allen and Unwin, 1971).

تنقّل ابن عربي لعدة سنوات من مدينة لأخرى في مناطق تركيا، وسوريا، ومصر، وزار مكة والمدينة مرة أخرى. وفي عامي ١٢١١-١٢١٢ كان في بغداد، ربما بصحبة مجد الدين إسحق، والذي أُرسل إلى هناك بمهمة من سلطان قونية كيكاوس الأول (١٢١٠-١٢١٩) إلى بلاط الخلافة. بالمقابل كان ابن عربي مخلصاً للسلطان وكتب له رسالة فيها نصائح عملية. وصاحب أيضاً حاكم حلب، الملك الظاهر (١١٨٦-١٢١٨) ابن صلاح الدين. ولاحقاً كان أستاذاً للحاكم الأيوبي في دمشق مظفر الدين (ت. ١٢٣٨).

يبرهن قربه من الحكام على أمرين: تنشئته، إذ لا بد أن يكون قد تلقى تدريباً في كل أساليب الحديث والسلوك المطلوبة عند المجتمعات العليا. وثانياً: أهمية الدور الذي لعبه العلماء كمستشارين وناصحين، وحتى أساتذة للملوك. وعلاقته بالطبقات الحاكمة يجب أن تكون دليلاً كافياً على أن «التصوف» لم يكن حاجزاً عن الانخراط في المؤسسات السياسية والاجتماعية في ذلك الوقت.

بحسب بعض الروايات، بعد موت مجد الدين إسحق، تزوج ابن عربي أرملته وربى ابنه، صدر الدين القونوي (ت. ١٢٧٤). وأصبح القونوي تلميذ ابن عربي الرائد، والذي وجه العديد من العلماء المشهورين، وترك وراءه العديد من الكتب القيمة.

استقر ابن عربي في عام ١٢٢٣ بشكل دائم في دمشق، حيث عمل بالتدريس والتأليف؛ حلقة من المريدين، بما فيهم القونوي، خدمته حتى وفاته في عام ١٢٤٠. وعمله الأهم خلال هذه السنوات هو الفتوحات المكية، والذي لدينا منه نصان منقحان. لكنه كان مؤلفاً غزير الإنتاج، وعثمان يحيى في دراسته الشامله، ومن خلال ٨٥٠ عملاً نُسبت إليه، يقدّر أن ٧٠٠ منها هي موثوقة النسبة إليه، وأن ٤٠٠ منها لا زالت باقية حتى الآن. العديد من هذه الأعمال عبارة عن رسائل قصيرة، ولكن

الكثير أيضاً عبارة عن مجلدات ضخمة. قال إنه بدأ بتفسير للقرآن ولكنه لم ينهه، وهو أكبر من الفتوحات، ولكن لم يعثر على أي من مخطوطاته.

أشهر كتبه هي الثلاثة التالية:

فصوص الحكم: وضع تلاميذ ابن عربي على مدى القرون هذا الكتاب في مكانة عالية وكتبوا أكثر من مائة شرح عليه. وفيه وضح ابن عربي استناداً إلى الآيات القرآنية والأحاديث النبوية بشكل أساسي كيف أن كل واحد من الأنبياء السبعة والعشرون من آدم حتى محمد عليهم السلام يكشف من خلال شخصه ونبوته أحد أوجه الحكمة المتضمنة في الصفات الإلهية.

الفتوحات المكية: موسوعة ضخمة من الميتافيزيقا، والعقيدة، وعلم الفلك، والتصوف، وعلم النفس، والفقه. مواضيعه تتضمن المعاني الباطنية للشعائر الإسلامية، مواقف السالكين في الرحلة من الله وفي الله، طبيعة التراتبية الكونية، المعاني الروحية والطبيعية للأحرف الهجائية العربية، العلوم المتضمنة في كل اسم من التسعة والتسعين اسماً من أسماء الله الحسنى، وأهمية الرسائل المتعددة لمختلف الأنبياء.

ترجمان الأشواق: هذه المجموعة الصغيرة من قصائد الحب كانت أول ما تُرجم من أعمال ابن عربي إلى اللغة الإنجليزية. استلهم هذا العمل من لقائه خلال رحلة الحج الأولى مع نظام، فتاة جميلة وموهوبة، ابنة أحد علماء أصفهان. كتب ابن عربي أيضاً شرحاً على هذه القصائد ليثبت لأحد نقاده أنه يشير إلى حقائق روحية وليس حباً دنيوياً.



دعاني نوفين دوستدار Novin Doostdar من Oneworld لكتابة كتاب حول حياة ابن عربي وأعماله في صيف عام ٢٠٠٠. في مقابل الدراسات

الجيدة لكلود عدّاس ودراستها المطولة «البحث عن الكبريت الأحمر»، ودراستها المختصرة «رحلة لا عودة فيها»[٢٨]، وستيفن هيرتينستن «الرحمن المطلق»[٢٩]، لم أستطع أن أفكر بمقاربة مختلفة تتعلق بحياته، ولذا قررت أن أتناول أفكاره. أستطيع أن أواسي نفسي بفكرة أن هذه المقاربة هي أقرب لاتباع التقاليد المتعلقة بالتعامل معه.

كتب السير الذاتية كما نعرفها اليوم هي اختراع حديث، وظننا أنه من المهم معرفة تفاصيل حياة الناس الشخصية تكشف لنا عن أشياء تتعلق بأنفسنا أكثر مما تتعلق بالآخرين، لا شيء مماثل حول حياة ابن عربي كان متاحاً قبل القرن العشرين. في العالم الإسلامي قبل العصر الحديث، كان يكفي أن نعرف أنه كان عالماً كبيراً، أو وليّاً كبيراً، أو حتى زنديقاً كبيراً. فمن رغب بالتعلم عنه لم تجذبهم حياته ولكن أفكاره.

أول مرة فكرت بكتابة مقدمة شاملة حول فكر ابن عربي كانت في أوائل الثمانينات. ولكني تخليت أخيراً من فكرة إمكان عمل ذلك في كتاب ذي حجم معقول. نشرت «الطريق الصوفي للمعرفة»[٣٠] عام ١٩٨٩، مع وعد بجزء ثان متمم. وعندما انتهيت من الجزء الثاني «تجليّ الله»[٣١] عام ١٩٩٨ أُجبرت على الوعد بجزء ثالث، والذي هو حالياً قيد التحضير. وإذا انهيت الجزء الثالث فلا شك أنني سأحتاج لأن أعِد بجزء رابع. أذكر هذا لاستبعد فكرة أنني أحاول هنا تقديم فكرة وافية عن

---

28 - Claude Addas, and Peter Kingsley, *Quest for the Red Sulphur: the Life of Ibn 'Arabī* (Cambridge: Islamic Texts Society1993).
Claude Addas, *Ibn 'Arabī, The Voyage of no Return* (Cambridge, CB, UK: Islamic Texts Society, 2000).
29 - Stephen Hirtenstein, *The Unlimited Mercifier: the Spiritual Life and Thought of Ibn 'Arabī* (Oxford: Anqa Publishing, 1999).
30 - William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabī's Metaphysics of Imagination* (Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1989).
31 - William C. Chittick, *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabī's Cosmology* (Albany: State University of New York Press, 1998).

تعاليم ابن عربي. هذه الفصول هي بالأحرى سلسلة من النظرات تتعلق برؤيته للأشياء. هدفي ببساطة هو أن أعرض أفكاره للقراء الذين لا يعرفونها، أو لتنشيط وتجديد معلومات أولئك الذين لديهم إطلاع على فكره.

يتناول الفصلان الأولان العلاقة بين تعاليم ابن عربي وتصوره الذاتي لنفسه باعتباره خاتم الولاية المحمدية ومُحب لله. ويتناول الفصلان الثالث والرابع العلاقة بين الله والبشر من حيث الحب والتذكر. الفصلان الخامس والسادس يناقشان طبيعة المعرفة، ودورها في صيرورة الإنسان، وأهمية إدراك ظاهر العالم بشكل صحيح. أما الفصلان السابع والثامن فيقدمان لمحات قليلة عن عالم الخيال، وتحديداً ما يتعلق بالروح والموت. الفصل التاسع والأخير يتناول الدور المركزي للرحمة الإلهية في الحياة الآخرة.

الفصل الأول
الميراث المحمدي

غالباً ما يطلق أتباع ابن عربي عليه لقب «ختم الولاية المحمدية»، أو بشكل حرفي أكثر «خاتم الولاية المحمدية». ويبدو واضحاً أنه هو نفسه أدعى هذه المرتبة، على الأقل في بعض شعره. ولكن ما الذي يعنيه هذا التعبير بالضبط بالنسبة له وبالنسبة للتراث الذي يمثله؟

التعبير مستمد من اللقب الذي أعطاه القرآن للنبي محمد عليه السلام «خاتم الأنبياء». وعادة ما يفهم هذا اللقب على أنه يعني شيئين: أولاً: أن محمداً كان آخر نبي من سلسلة تبلغ ١٢٤,٠٠٠ من الأنبياء أرسلهم الله إلى البشر. وثانياً: أن القرآن والوحي اللّذان تلقاهما محمد يجمعان ويوحدان معاً كل المعرفة التي منحها الله لجميع الأنبياء السابقين.

مصطلح «الولاية» مستمد من التعبير القرآني «ولي». ويشير هذا التعبير العربي إلى معان عدة، بعضها أو كلها قد تكون مقصودة عندما يتم استخدام هذا التعبير: صديق، شخص مقرب، إنسان ذو سلطة، المانح، المحمي. والقرآن يجعل من «الولي» اسماً من أسماء الله الحسنى، وكذلك يتحدث القرآن عن أولياء الرحمن وأولياء الشيطان. أولياء الرحمن هم أولئك المقربون له، المحميون من قبله، وهم أولئك الأشخاص الذين منحهم، نتيجة قربهم منه، سلطة خاصة وتحكماً خاصاً، على الأقل على نزعات نفوسهم الأنانية.

كان مصطلح «ولي» في زمن ابن عربي يشير إلى المسلمين الأوائل الذي قاربوا على تجسيد مثال الكمال الإنساني المتمثل بمحمد عليه السلام. ويترجم العلماء الغربيون بشكل عام كلمة «ولي» بكلمة «قديس» saint، ولكن يجب أن تستخدم هذه الكلمة بحذر لأن لها معنى مسيحياً محدداً ذا دلالات ليس من الضروري أن تنطبق على السياق الإسلامي.

فكرة أولياء الله هي من الأفكار الأساسية في كتابات ابن عربي. باختصار، هو يتبع التوجه العام للتراث الإسلامي من خلال التأكيد على أن الله يختار أولياءه الذين يحملون أفضل صفات الإنسان. أولياء الله هم أولاً وقبل كل شيء الأنبياء. ومن خلال وحيه إلى الأنبياء يغدو بمقدور آخرين أن يصيروا أولياء لله أيضاً. كل نبي هو مصدر هداية ونموذج للخير والكمال الإنساني.

أولئك الذين بلغوا درجة الولاية لله باتباعهم الأنبياء ربما يُمنحون «إرثاً» من ذلك النبي. لهذه الوراثة أبعاد ثلاثة أساسية: الأعمال، أو النشاطات الملائمة والمناسبة: الأحوال، أو الخبرات الداخلية التي تعبر عن مكارم الأخلاق: والمعارف، أو الفهم الحقيقي للواقع بأشكاله المتنوعة بشكل متجذر وعميق.

الميراث

يرى ابن عربي أن هدف الدين هو الوصول إلى الكمال الإنساني من خلال الأعمال والأحوال والمعارف. عادة ما يطلق على أولئك الذين حققوا هذا الهدف مصطلح «الإنسان الكامل»، وهو واحد من أشهر مصطلحاته التقنية. كلمة إنسان ليس لديها جنس،[٣٢] ولذا فإن الكلمة الإنجليزية المقابلة man يجب أن تفهم بالطريقة ذاتها.

المصدر الشرعي لفكرة أن الكمال الإنساني يشير إلى كلٍ من الرجال والنساء قول النبي محمد عليه السلام: «كمل من الرجال كثير ومن النساء مريم وآسية (امرأة فرعون)». الأمثلة الأولى التي حققت هذا الكمال هم الأنبياء، ابتداء من آدم. يمكن تعريفهم بأنهم البشر الكاملون الذين خلقهم الله كنماذج للجنس البشري.

من نواح متعددة فإن البعد الأهم والأساسي في الكمال هو المعرفة، والتي تنطوي على تمييز ووضع للأشياء في أماكنها المناسبة. يكتب ابن

---

32 - اي لا تشير إلى ذكر أو انثى.

عربـي «وكلمـا كمـل الرجـل أعطـاه الله التمييـز في الأمـور وحققـه بالحقائق». (الفتوحات ٢، ٥٢٥. ٢).

«التحقـق» هـو الـتعين الفعلـي الكامـل للحالـة الإنـسانية، و«الحقـائق» تعني الأشياء كما هـي في حقيقتها، أي كمـا هـي معروفـة لله تعـالى. وأن يُمنح الإنسان التحقق بحقائق الأشياء يعني أن يفهم الأمور على حقائقها وأن يستجيب لها بالطريقة المناسبة. التحقق، بعبـارة أخـرى، يتطلـب كلا الأمرين: المعرفة والعمل. مزيد مـن التفاصـيل حـول هـذه الثنائيـة سـيتم عرضها في الفصول القادمة.

مقاربـة الكمـال مـن خـلال اتبـاع النمـوذج النبـوي يجلـب معـه معرفـة بعـض تكوينـات الحقـائق. الحقـائق غـير متناهيـة، ولـذا فـالله وحـده هـو القادر على إدراكها جميعاً. ومع ذلك فالبشر قادرون على معرفـة مبادئ كـل الحقـائق. يـربط ابـن عربـي في العديـد مـن الفقـرات طـرق معرفـة الحقائق مع الأسماء الإلهية التي يتكرر ذكرها في القـرآن. الأنبيـاء لـديهم بـصيرة خاصـة للأشـكال الـتي مـن خلالهـا تجلّـي الأسمـاء الإلهيـة آثارهـا وتظهر خصائصها في الكون.

كـل نـبي تـرك وراءه ميراثـاً. «العلمـاء ورثـة الأنبيـاء» حـديث يـتم الاستشهاد به كثيراً من قبل ابن عربي، العلماء هـم أولئـك الـذين حـصلوا معرفة الله وتعاليم الأنبياء. برأيه أن في كل عـصر لا بـد أن يكـون هنـاك ١٢٤٠٠٠ ولي، وارث واحـد لكـل نـبي (الفتوحـات ٣، ٢٠٨. ١٤)[٣٣]. ورثـة الأنبياء يوضّحون الطرق الممكنة للتجربة الموثوقة والمعرفة الصحيحة لله والكون والنفس البـشرية. بكلمـات أخـرى، حتـى يحـصّل الإنـسان المعرفـة الحقيقيـة يجـب عليـه أن يعلـم ويعمـل بحـسب النمـوذج الإنـساني للكمـال

33 - «واعلم أن من رحمة الله بخلقه أن جعل على قدم كل نبي ولياً وارثاً له فما زاد فلا بد أن يكون في كل عصر مائة ألف ولي وأربعـة وعشرون ألـف ولي، علـى عـدد الأنبيـاء ويزيـدون ولا ينقصون». (الفتوحات المكية ٣، ٢٠٨).

المتجسد في النبي. لا أحد يمكنه معرفة حقيقة الأشياء كما هي عليه بدون هذه الوسائط المعينة من قبل الله.

السؤال حول كيفية الوصول إلى الميراث النبوي هو من الأسئلة المركزية في كتابات ابن عربي. أبسط جواب هو أن المبادرة الإنسانية لها دور، ولكن يجب على الناس اتباع الهدي النبوي. غير أن هدي الأنبياء لم يتنزل علينا، والطريقة الوحيدة للحصول على ميراث هؤلاء الأنبياء هو بأن نأخذها من خلال توسط محمد عليه السلام، والذي تتضمن رسالته كل ما أُعطي الأنبياء السابقون. وعلى كل حال، ففي التحليل الأخير، فإن الله هو من يختار أن يمنح هذا الميراث لأي فرد شاء.

الفتوحات

يخبرنا ابن عربي بأن جهود الفرد توصل السالكين إلى أمام الباب فقط. عند الوصول إلى الباب يمكنهم الطَرْق بقدر ما يشاؤون، ولكن الله وحده هو من يقرر إن كان سيفتح الباب ومتى يتم ذلك. فقط عند حصول الفتح يتم الوصول على الميراث. هذا يشرح معنى «الفتوحات» في عنوان كتاب ابن عربي «الفتوحات المكية».

يشير العنوان إلى أن المعرفة والفهم المتضمنان في الكتاب لم يتم تحصيلهما من خلال الدرس والتفكر العقلي. إنهما ببساطة وهبا إلى المؤلف عندما فتح الله له الباب. بكلمات أخرى، فإن كل «الفتوحات» عبارة عن سلسلة غزيرة من الكشوف والمشاهدات، أو إن كنت تفضّل يمكنك القول «التجارب الصوفية».

من المهم الانتباه إلى أن ابن عربي لا يخلط الكشوف والمشاهدات والفتوحات مع الوحي الذي يختص به الأنبياء. الطبيعة الخاصة للوحي هي بالتحديد ما يجعل من الضروري على أولياء الله أن يتبعوا الأنبياء. كما يخبرنا ابن عربي مراراً، فإن الفارق الأساسي بين النبي والولي هو أن الولي تابع والنبي متبوع.

إن أراد شخص الوصول إلى الفتوحات فإن الطريق إلى ذلك هو في سلوك الممارسات التي حددها النبي، وإتباع تعليمات الشيخ أو المرشد الروحي، والذي هو بدوره، في الحالة المثالية، وارث نبوي كامل. من بين الممارسات التي يطلبها الشيخ: الخلوة والتي تعني العزلة عن الآخرين بهدف تكريس المرء نفسه بشكل كامل للتأمل والصلاة، والذكر والذي يعني التكرار المستمر للأسماء الإلهية أو الأدعية في القرآن. يقول ابن عربي: «فإن المتأهب إذا لزم الخلوة والذكر، وفرغ المحل من الفكر، وقعد فقيراً لا شيء له عند باب ربه، حينئذ يمنحه الله تعالى ويعلمه من العلم به والأسرار الإلهية والمعارف الربانية». (الفتوحات١، ٣١. ٤).

لاحظ أن «القلب» هو الذي يجب أن يفرّغ من الأفكار. في استخدام القرآن والمصادر الإسلامية بشكل عام، القلب لا يشير إلى الجانب العاطفي والانفعالي من الطبيعة البشرية، وإنما هو مركز الضمير والوعي والتعقل. القلب هو المَلَكه الإنسانية القابلة لاحتواء الله بكل تجلياته. بحسب ابن عربي، فإن القلب لوحده هو القابل لمعرفة الله والحقائق بطريقة تركيبية تحتوي الفهم العقلي والكشف المفارق للعقل.

الختم المحمدي

عندما فتح الله الباب له وجد ابن عربي أنه وارث لكل علوم النبي محمد عليه السلام. من بين تلك العلوم معرفة أن لا أحد بعده — ما عدا المسيح في آخر الزمان — وارث محمدي مطلق. هذا الكشف هو ما خوّله أن يرى نفسه بأنه ختم الولاية المحمدية، وذلك يعني أنه الشخص الأخير الذي يحقق بشكل واقعي ومحدد الولاية الناجمة عن التجسد الكامل المؤسس من قِبَل النبي محمد عليه السلام.

لا يعني ادعاء ابن عربي أنه الخاتم المحمدي أنه يرى نفسه آخر أولياء الله. ولكن ذلك يعني أن لا أحد بعده، باستثناء المسيح، سيرث كلّية

الأعمال والأحوال والمعارف النبوية بالشكل الكلي الذي تحقق فقط من خلال محمد عليه السلام من بين كل الأنبياء.

على المرء أن لا يتفاجأ بأن ابن عربي يعطي امتيازات خاصة للنبي هنا. هذا من التقاليد الإسلامية، ففي النهاية كل تراث يمنح مؤسسه مزايا خاصة. بالنسبة لأولئك الذين يفضلون لغة عامة يمكن القول إنه بالنسبة للمسلمين فإن محمداً هو التجسد الأكمل للعقل logos والذي هو الكلمة الإلهية التي منحت الوجود لكل المخلوقات ولكل وحي. يدعو ابن عربي هذا العقل بعدة أسماء، منها «الحقيقة المحمدية».

يقرر ابن عربي أن هناك أولياء لله في كل عصر وأنهم سيستمرون في وراثة النبي، ولكن لا أحد منهم سيكون مجسداً بشكل كامل لأعمال محمد عليه السلام وأحواله وعلومه. نماذج الوراثة ستتحدد من خلال اتصالهم بأنبياء مخصوصين، كلها محتواة بنبوة محمد الشاملة. بعد الختم المحمدي «لا يوجد ولي على قلب محمد». (الفتوحات ٢، ٤٩. ٢٦).

إدعاء ابن عربي بكونه الختم المحمدي ظهر بأنه مبالغ به ومفرط بالنسبة للعديد من الناس على مر العصور. علماء نقاد وخصوم رفضوا ذلك بشكل قاطع. على كل حال، تبقى الحقيقة هي أنه لا كاتب بعده قارب العمق والجدة والتفاصيل في تفسيره لمصادر التراث الإسلامي. وسواء رغب المرء بتسميته بختم الولاية المحمدية أم لم يرغب، فإن من الصعب إنكار لقب «الشيخ الأكبر».

إذا كان الولي المحمدي يرث كل علوم النبي محمد عليه السلام فهذا يعني أنه مُنح المعارف والفهوم التي مُنحت لجميع الأنبياء. هذه المعارف التي أُعطيناها من خلال القرآن. وعلى ذلك فالولي المحمدي تتجسد فيه كل الرسالة القرآنية. ولهذا يمكن لابن عربي أن يكتب حول الختم «وأما ختم الولاية المحمدية فهو أعلم الخلق بالله، لا يكون في زمانه ولا بعد زمانه أعلم بالله وبمواقع الحكم منه، فهو والقرآن أخوان». (الفتوحات ٣، ٢٢٩. ٢٧)

يقدم ابن عربي كل كتاباته على أنها تفسيرات للقرآن، والذي يعتبره التراث الإسلامي كلمة الله، أو الطريقة التي عبّر الله تعالى بها عن ذاته من خلال اللغة. برأي ابن عربي فإن القرآن يقدم كل المعرفة النبوية بصيغة تركيبية تخاطب النموذجين الأوليين للفهم البشري: العقل والخيال. إذا أراد الناس فهم القرآن بكليته فعليهم أن يستخدموا كلا المَلَكَتين.

كل آية قرآنية تقدم معنى ملائماً بحسب النموذج الذي يفهمه المفسر. غالباً ما يتناول ابن عربي ذلك من خلال مناقشة آيات محددة على أنها تعبر عن الحقيقة العقلية، ومن ثم يقدم تفسيرات أخرى للآية ذاتها استناداً على الفهم الخيالي، أو ما يمكننا أن نطلق عليه اسم «الحقيقة الرمزية».

هذه الثنائية في التفسير لا تعني أن ابن عربي يظن أن لكل آية قرآنية معنيين فقط: معنى عقلي ومعنى خيالي. بل برأيه إن كل كلمة في القرآن، وليس كل آية أو سورة، لديها ما لا يحصى من المعاني، كلها مقصودة من الله تعالى. التلاوة المناسبة للقرآن تفتح للقارئ معانٍ جديدة مع كل قراءة، «فمن تكرر له المعنى في تلاوته فما تلاه حق تلاوته، وكان دليلاً على جهالته». (الفتوحات ٤، ٣٦٧. ٣).

فهم الله

واحد من المفاهيم الأساسية في كتابات ابن عربي، المبدأ المقدّر في التقاليد اليهودية والمسيحية، أن الله خلق الإنسان على صورته. والصيغة النبوية لهذا القول هي قول النبي محمد عليه السلام «إن الله خلق آدم على صورته».

تَرجمتُ الكلمة العربية «صورة» كـ form وليس image للحفاظ على معناها التقني، فقد استعملت في الفلسفة الإسلامية بالمعنى الأرسطي،

أي بـالمعنى المقابـل للمـادة، (نظريـة المـادة والـصورة الأرسـطية). وفي التصوف استخدمت الكلمة ذاتها للدلالـة علـى مظهـر الأشـياء في مقابل معناهـا، الـذي هـو حقيقتـها المخفيـة، الجـوهر الروحـي الـذي يمنحهـا الوجـود الظـاهري في العـالم الخـارجي. يـستخدم ابـن عربـي الكلمـة بالمعنيين، وإن كان عادة ما يستخدمها بالمعنى الثاني.

بالنسبة لكلمة صورة فإنها يمكن أن تؤدي دورها بشكل جيد، بما أننا ترجمنا الكلمة الثانية «خيـال» بكلمـة imagination[34]. «الخيـال» لا يـشير فقـط إلى قوتنـا الموضـوعية علـى تخيـل الأشـياء، ولكـن علـى الحقـائق الذاتية للصور في العالم، مثل الانعكاس في المرآة.

مـن جهـة فـإن الله بـشكل مطلـق وراء قـدرتنا علـى الفهـم، والطريقـة الوحيـدة الأنـسب للاسـتجابة لـه هـي الـصمت. ومـن جهـة أخـرى فإنـه قـد كشف عن نفسه لصوره البشرية بطريقتين أساسيتين: أولاً كشف لهم عن اسـتحالة إدراكـه، وبـذلك علّمنـا أننـا لا يمكـن أن ندركـه. هـذا هـو طريـق العقائد السلبي، وابـن عربـي يستخدمه باستمرار. ثانيـاً: إن الله قد كشف عن ذاته للإنـسان مـن خـلال الكتـب المنزلـة، ومـن خـلال الكـون، ومـن خـلال أنفسهم. ولذا يمكن للناس أن يعرفوه إلى الدرجة التي كشف فيها عن ذاته.

يدعو ابن عربي صيغة الوعي بإدراك كون الله وراء إدراك البـشر بـ «العقل»، ويدعو صيغة الفهم التي تستوعب تجليه بـ «الخيـال». فالكشف إذاً هو خيال متحقق ومتعين بشكل كامل، والـذي يـدرك الحقيقـة الإلهيـة من خلال صورها. فالأفكار العقلية تبعد الله عنـا، ولكـن الخيـال يقربـه، العقل يدرك الله كغياب، ولكن الكشف يراه حاضراً.

عنـدما يـدرك العقـل اسـتحالة إدراك الله فإنـه يؤكـد علـى التنزيـه، وعندما يدرك الخيال حضوره فإنه يؤكد على التشبيه. تم التأكيد على

---

34 - إشارة إلى الصلة بين كلمة image وكلمة imagination.

تعالي الله، أو تنزيهه، قبل ابن عربي بوقت طويل، وذلك ما غدا المعيار لكل العقائد الإسلامية. بينما التأكيد على حضوره ومعيته وجد في التعابير الصوفية عن التعاليم الإسلامية، وخاصة في الشعر. وتتمثل مساهمة ابن عربي في تأكيده على ضرورة الحفاظ على التوازن المناسب بين الطريقتين في فهم الله.

الناس قادرون على الحفاظ على التوازن بين التنزيه والتشبيه من خلال النظر بعينين، أي من خلال العقل والخيال. إن لم نر الله، والكون، وأنفسنا بكلتا العينين، فلن نتمكن من رؤية الأشياء على حقيقتها. محل هذه الرؤية هو القلب، والذي تمثل ضرباته الانتقال الرمزي من عين إلى عين أخرى، والذي جُعل ضرورة بسبب الوحدة الإلهية التي تحول دون الرؤية المزدوجة.

أن تكون إنساناً يعني إذاً أن تكون على صورة الله. وأن تكون على صورة الله يعني أن تكون معبراً عن الله من خلال كل أسمائه، فكل حقيقة موجودة في الكون، وكل صفة للحق يمكن أن تغدو متجلية ومعروفة. الصورة الإنسانية مختلفة عن الله (التنزيه) وفي الوقت ذاته مطابقة له (التشبيه). فالفهم الصحيح للحالة يتطلب الرؤية بكلتا العينين.

يختلف الورثة المحمديون وأولياء الله الصالحون عن البشر العاديين بوضوح رؤيتهم وبسلوكهم الملائم. لقد أدركوا الصورة التي خلقوا عليها، ولذا فقد استوعبوا الحقائق باتساق ملائم واستجابوا لكل حالة كما لو أن الله هو من يستجيب لو كان في صورة البشر.

معرفة النفس

كل التعابير عن المعرفة تعود إلى فهمنا وتجربتنا. الرؤية بكلتا العينين، أو ما يمكن أن ندعوه «معرفة» ليست استثناء. النفس الإنسانية هي «بحر لا شاطئ له»، بحسب التعبير الذي اختاره شودكوفيتش لدراسته الممتازة عن التأويل عند ابن عربي. إلى الحد الذي نستطيع أن

نعرف به أنفسنا بشكل صحيح كصورة إلهية، يمكننا أن نعرف الله من خلال تعاليه ومعيته.

من البدهي لابن عربي، ولمعظم علماء العقيدة الإسلامية أيضاً، أن الله لا يكرر نفسه أبداً في إبداعه، لأنه هو بالمطلق واحد . يكشف الواحد عن نفسه في كل لحظة لكل فرد في الكون، وكل كشف للواحد هو وحيد وفريد . يجتاز كل مخلوق تغييرات متواصلة ويتدفق كما تتدفق لحظات الكشف الذاتي واحدة تلو الأخرى. ونحن لا نختلف في شيء عن المخلوقات الأخرى في هذا الجانب، ولذا فنحن متغيرون بشكل غير محدود ومتجددون دائماً، كل لحظة من الإدراك الذاتي تمثل إدراكاً جديداً لتجليات الله في النفس والكون.

تحقيق الفهم الذاتي بالنسبة لابن عربي يعني أن تحيا في نبع من التدفق المستمر للتعبير الذاتي الإلهي، تدفق لا نهائي من المعرفة والوعي. في كل لحظة يختبر العارف بالله تجربة الكشف الإلهي المتجدد ويصل إلى فهم متجدد لمعنى أن يكون الإنسان مخلوقاً على صورة الله.

الله غير محدود ولكن صورته محدودة، لأنها تظهر في عالم الكشف والتجلي. كل لحظة من التجلي الذاتي تخصص الصورة وتجعلها فريدة في ذاتها . الحق ذاته لا تحده الصورة، ولكن الصور الإلهية يمكنها فقط أن تظهر كتعاقب للكشوفات الممتدة بشكل لانهائي. هذا يفسر، من بين أشياء متعددة، لماذا لا يشعر الناس في الجنة بالشبع أو الضجر، إذ إنهم يختبرون متجدداً وحديثاً باستمرار. ولذا فالعارف الذي يرى بكلتا العينين يشهد كل لحظة كخلق جديد تماماً، عذب ومثير.

في مناقشة طبيعة معرفة الذات، غالباً ما يقتبس ابن عربي الحديث الشهير المنسوب للنبي عليه السلام «من عرف نفسه فقد عرف ربه». هذا القول يمكن أن يترجم بشكل أدق بالقول «من أدرك ذاته فقد أدرك ربه». لا يستخدم هذا القول الكلمة العادية للعلم «علم»، والتي قد تحمل

دلالـة الـتعلم والمعلومـات الكـثيرة بـدون فهـم حقيقـي، ولكنـه يـستخدم الـصيغة الفعليـة للاسـم «معرفـة» والـتي غالبـاً مـا تترجـم gnosis. تحمـل هذه الكلمة دلالة الاختبار المباشر للشيء وإدراك حقيقة طبيعته وواقع حالـه. «العـارفون» هـم أولئـك الـذين يحققـون هـذا النـوع مـن المعرفـة المباشـرة والخاليـة مـن الوسـائط لأنفسهم ولله. فالمعرفـة تعـني الإدراك المتزامن للنفس ولله.

في شروحه المتكررة لمعاني هذه الحكمة يأخذ ابن عربي أحياناً أحد المـسلكين في فهـم الله، إمـا التأكيـد علـى تنزيهـه، أو إعـلان التـشبيه. باستخدامنا للبـصيرة العقليـة في تحليـل معرفـة الـذات نـدرك أننـا لـسنا الله وأننا لا يمكن أن نأمل بمعرفته. ولكن إن كنا قد مُنحنـا هبـة الخيـال فلنا إمكانية أفضل لإدراك أنفسنا والعالم كصور للتجلي الإلهي.

يشير ابن عربي إلى إدراك الذات والعالم من قبل العـارفين، أي أولئـك الذين يدركون الأشياء بغاياتها، كرؤيـة مباشـرة لـ «هـو/ غيره»، أو «الله/ غير الله». بعـين واحـدة يـرون أن الله لا مثيـل لـه، متعـال وغـير محـدود ووراء إدراكهم وفهمهم. بالعين الأخرى يرون أن كل شيء يُظهر معيـة الله وحضوره ومماثلته. كل شيء في العالم وليس فقط النفس الإنسانية هـي في الوقـت ذاتـه الله وليـست الله، كل نَفَـس وكـل نبـضة قلـب تقـدم مثـالاً جديداً للحضور الإلهي وغيابه.

على الرغم من أن إدراك ذات الله أمر مستحيل لغير الله تعـالى، فـإن معرفـة الله كمـا كـشف عـن نفـسه للـنفس أمـر متـاح للجميـع. في الواقـع ليس هناك معرفة أخرى. كل منا يـدرك الله في نفسه وفي الكون، ولكـن معظمنا لا يدركون ما نعرف، «وما ثم إلا عالم بالله، غير أنـه مـن العلمـاء مـن يعلـم أنـه عـالم بـالله، ومـن النـاس مـن لا يعلـم أنـه عـالم بـالله». (الفتوحات ٣، ٥١٠. ٣٢).

يدرك العارفون في الدرجة العليا لإدراك الذات، طبيعتهم الخاصة والتجليات غير المحدودة واللامتناهية لله. برؤيتهم المتتابعة لصور الكشف فإنهم يعيشون مع ابن عربي في «أرض الله الواسعة». يقول الله تعالى في القرآن ﴿ **يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ أَرْضِي وَاسِعَةٌ فَإِيَّايَ فَاعْبُدُونِ** ﴾ (العنكبوت، ٢٩: ٥٦). أن تكون عبداً لله يعني أن يدرك الواحد حالة العبودية أمام الخالق، وعبادته تعني أن يسلك الإنسان بالشكل الملائم حسب حالته. و«العبادة» و«العبودية» مشتقتان من الجذر ذاته.

بحسب ابن عربي عندما يحقق الإنسان العبودية الحقة لله تعالى، كما فعل هو في عام ١١٩٥،[٣٥] فإن الإنسان يعبد الله في أرض الله الواسعة «ولهذه الأرض البقاء، ما هي الأرض التي تقبل التبديل، ولهذا جعلها مسكن عباده، ومحل عبادته، والعبد لا يزال عبداً أبداً، وهي أرض معنوية معقولة غير محسوسة». (الفتوحات ٣، ٢٢٤. ١٠).

من وجهة نظر أرض الله الواسعة، فإن إيمان أولئك الذين يعرفون الله هو معاكس لإيمان العامة. المؤمنون، بحسب الصيغة القرآنية، هم أولئك الذين «يؤمنون بالغيب». يشير الغيب عادة إلى الله، والملائكة، واليوم الآخر. العارفون يؤمنون أيضاً بالغيب، ولكن بالنسبة لهم فإن الغيب أيضاً يشمل الكون. «فالعالم يشهد الحق اعتقاداً وعيناً ويشهد العالم حساً، وهؤلاء يشهدون الحق عيناً ويشهدون العالم إيماناً لكون الحق أخبرهم أن ثمة عالماً، فيؤمنون به ولا يرونه كما أن العالم يؤمنون بالله ولا يرونه». (الفتوحات ٤، ٧٤. ١٦).

---

35 - يقول ابن عربي في الفتوحات: «قال تعالى: يا عبادي إن أرضي واسعة فإياي فاعبدون، يعني فيها، ولي مذ عبدت الله فيها من سنة تسعين وخمسمائة وأنا اليوم في سنة خمس وثلاثين وستمائة، ولهذه الأرض البقاء، ما هي الأرض التي تقبل التبديل». (الفتوحات٣، ٢٢٤).

يمكن للمرء أن يقول إن مشروع ابن عربي في الفتوحات هو وضع مخطط للأعمال والأحوال والمعارف التي تلقاها كمقيم في أرض الله الواسعة، وكوارث للنبي محمد والأنبياء الآخرين عليهم السلام. التأكيد الذي أصر عليه باتباع خطى النبي محمد في سبيل تحصيل المعرفة وتحصيل الكمال لا يمكن وصفها بالمبالغة. يخبرنا. على سبيل المثال، أن الرؤية الأعلى لله والتي يمكن لأي أحد أن يأمل بتحصيلها موجودة في رؤية صورة محمد، التجسد الكامل للكشف الإلهي الكلي، «وأفضل المرائي وأعدلها وأقومها مرآة محمد صلى الله عليه وسلم، فتجلي الحق فيها أكمل من كل تجل يكون، فاجتهد أن تنظر إلى الحق المتجلي في مرآة محمد صلى الله عليه وسلم، لينطبع في مرآتك، فترى الحق في صورة محمدية برؤية محمدية، ولا تراه في صورتك». (الفتوحات ٤، ٤٣٣. ١٠).

النموذج القرآني للسلوك في الطريق إلى الله هو المعراج النبوي، والذي يُدعى أيضاً بليلة الإسراء. حسب التراث الإسلامي فإن جبريل قدم إلى محمد عليه السلام في إحدى الليالي وأسرى به إلى القدس، ومن هناك عرجا إلى سدرة المنتهى، حيث الجانب الأقصى للجنة. ومن ثم عرج محمد لوحده إلى قاب قوسين أو أدنى من حضرة الله تعالى.

بحسب الحديث المشهور للنبي محمد عليه السلام، «الصلاة معراج المؤمنين». استناداً إلى هذا القول فإن العديد من الصوفية اعتبروا ليلة المعراج كصورة رمزية لثمار المجاهدات الروحية. باتباع النبي محمد يمكن للمرء أن يجني هذه الثمار هنا في هذه الحياة الدنيا من خلال الصلاة لله وذكره. قلة من الصوفية، على كل حال، قد ذكروا رحلتهم على خطى النبي عليه السلام كل الطريق عروجاً إلى الله تعالى. ابن عربي واحد من هؤلاء الصوفية، وقد ذكر عدة قصص لهذه الرحلة.

يصف ابن عربي في إحدى هذه القصص لقاءه بالأنبياء وبالملائكة المقيمين في كل سماء. وعندما وصل آخيراً إلى الحضرة الإلهية. أنزل الله عليه آية واحدة من القرآن، آية أنارت له دوره في التحدث عن كل الحكمة النبوية ﴿ **قُلْ آمَنَّا بِاللّهِ وَمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَالنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لاَ نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ** ﴾ (آل عمران، ٣: ٨٤).

يخبرنا ابن عربي أنه عندما مُنح هذه الآية، فإن الله جعلها مفتاح كل معرفة. ومن هنا أدرك أنه «محمدي المقام»، أي أنه واحد من ورثة جمعية محمد صلى الله عليه وسلم. بكلمات أخرى: لقد أدرك أنه من خلال وجوده يتضمن كل المعرفة الموحاة إلى الأنبياء. لقد رأى أنه قد مُنح معرفة وفهم كل الأسماء التي علّمها آدم. أو أنه أدرك، كصورة من صور الله، أنه يحوى كل المعرفة في ذاته، «فحصلت في هذا الإسراء معاني الأسماء كلها، فرأيتها ترجع إلى مسمى واحد وعين واحدة، فكان ذلك المسمى مشهودي وتلك العين وجودي، فما كانت رحلتي إلا فيّ ودلالتي إلا عليّ، ومن هنا علمت أني عبد محض ما فيّ من الربوبية شيء أصلاً». (الفتوحات ٣، ٣٥٠. ٣٠).

في الدرجة الأعلى لتحقق الذات، فإن معرفة الذات تؤدي لإدراك أن لا شيء موجود إلا الذات، لأنه لا شيء يمكن أن يوجد في كل الكون إلا الكشف الإلهي. في كليته ووحدته، الكشف الإلهي هو ببساطة الصورة التي عليها خلق الإنسان. من يدرك هذا الموقف يدرك عبوديته للحق ويعمل عبداً لله في كل أفعاله. يتم الوصول إلى هذا المقام فقط من خلال المعرفة، أي من خلال إدراك الذات. ينصح ابن عربي السالكين: «فلا ترجونّ أن تعرف نفسك بسواك فإنه ما ثمّ». (الفتوحات ٣، ٣١٩. ٢٣).

الفصل الثاني
مُحبّ الله

تقوم مقاربة ابن عربي العامة للتراث الإسلامي على أن السالك يتدرج، أو يعرج نحو الله، في المقام الأول من خلال العلم ومعرفة الذات، ولكنه لا يتجاهل القوة الدافعة للحب. أكد على الحب لدرجة كبيرة، حتى أن هنري كوربان قد يضعه في ذات المنزلة مع الصوفية الفرس مثل رومي. ولكن على كل حال، فمن الأقرب إلى وجهة نظر ابن عربي أن نقول إنه يعتبر المعرفة هي القاعدة الأساسية للسالك، كما قال بشكل جلي: «العلم أشرف من المحبة». (الفتوحات ٢، ٦٦١. ١٠). محبي الله لديهم درجة عليا في هرمية الأولياء، غير أن درجة العارفين أعلى.

على الرغم من أن ابن عربي يناقش صفات العارفين أكثر مما يتكلم عن المحبين، إلا أنه في عمله الضخم «الفتوحات المكية» خصص جزءاً كبيراً ليشرح معنى أن تكون محباً وهو «الباب الثامن والسبعون ومائة في معرفة مقام المحبة». في فقرة طويلة من هذا الباب يضع قائمة بخمس وأربعين صفة أساسية للمحب، ومن ثم يشرحها في رسالة يدعوها «مجالي الحق للعارفين المحبين في منصات الأعراس لاعطاء نعوت المحبين في المحبة»[٣٦].

ربما من نافل القول إن ابن عربي لم يكتب عن الحب كأنه الجامع للمعارف الصوفية، بل كمقيم في أرض الله الواسعة. ما يقوله عن الحب ينبع من تحققه بالحقائق، بمعرفته المباشرة للنفس، بذوقه للأشياء كما هي. إنه يصف كشوفاته وفتوحاته، ولكن باللغة العقلية والجدلية للعلماء التقليديين.

---

36 - (الفتوحات ٢، ٣٥٠).

حادثة واحدة مأخوذة من سيرته الذاتية في الفتوحات قد تساعد في توضيح المعرفة الشخصية لابن عربي عن الحب. من خلال شرحه كيف أن الحب يمكن أن ينقل المحب إلى مقام في الطريق إلى الله حيث يغدو أصمَّ عن كل مسموع سوى ما يسمع من كلام محبوبه، وأعمى عن كل منظور سوى وجه محبوبه، وأبكم عن كل كلام إلا عن ذكر محبوبه. فلا يدخل في قلبه سوى حب محبوبه. قوة الحب تحوله حتى أن المحب «لا يتخيل سوى صورة محبوبه». (الفتوحات ٢، ٣٢٥. ١٧).

يشير ابن عربي بعد ذلك إلى الحديث الشهير الذي يستشهد به أكثر من أي حديث آخر في كتاباته، يخبرنا النبي عن الله تعالى في الحديث القدسي أنه قال عن ثمار المحبة بين الله والإنسان: «ولا يزال عبدي يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر فيه، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها».

هذا يُظهر، حسب ابن عربي أن المحب «به يسمع وله يسمع، وبه يبصر وله يبصر، وبه يتكلم وله يتكلم». لتوضيح ذلك يصف حاله بين يدي الحب: «ولقد بلغ بي قوة الخيال أن كان حبي يجسد لي محبوبي من خارج لعيني، كما كان يتجسد جبريل لرسول الله صلى الله عليه وسلم. فلا أقدر أنظر إليه، ويخاطبني وأصغي إليه وأفهم عنه. ولقد تركني أياماً لا أسيغ طعاماً، كلما قدمت لي المائدة يقف على حرفها وينظر إليّ ويقول لي بلسان أسمعه بأذني: تأكل وأنت تشاهدني؟ فأمتنع من الطعام، ولا أجد جوعاً، وأمتلئ منه حتى سمنت وعبلت من نظري إليه. فقام لي مقام الغذاء، وكان أصحابي وأهل بيتي يتعجبون من سمني مع عدم الغذاء، لأني كنت أبقى الأيام الكثيرة لا أذوق ذوقاً ولا أجد جوعاً ولا عطشاً، لكنه كان لا يبرح نصب عيني في قيامي وقعودي وحركتي وسكوني». (الفتوحات ٢، ٣٢٥. ٢٠).

التخلق بالأسماء

لا مسألة مركزية أكثر تكرراً في كتابات ابن عربي من أسماء الله وصفاته، والتي وردت بغزارة في القرآن ووفرت المعطيات الأساسية للعقائد الإسلامية. يخبرنا حديث نبوي بأن لله تسعة وتسعين اسماً، أو ما يدعوه القرآن بـ «أسماء الله الحسنى»، ولكن قُدِّمَت قوائم مختلفة للأسماء دون اتفاق عام على تحديدها. يقتبس ابن عربي مؤيداً أحد الآراء التي تذكر أن ثلاثة وثمانين اسماً من الأسماء الحسنى هي أكيدة يقيناً. لكنه يشير أيضاً إلى أن الأسماء الإلهية هي لا نهائية من حيث العدد، تماثل في ذلك لا نهائية التجليات الإلهية التي تملأ الأكوان، الوجوه التي لا حصر لها لله والتي تنظر للمخلوقات، كما يقول القرآن ﴿ فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ اللَّه ﴾ (البقرة، ٢. ١١٥).

تغدو كل المخلوقات ظاهرة من خلال كشف أسماء الله وصفاته. كلها آيات لله. أو لنستخدم المصطلح العقدي الذي يفضله ابن عربي، تُظهر الأشياء آثار الأسماء الإلهية وأحكامها. «وللعالم الظهور بها في التخلق»، تعبير مستمد من قول ينسب إلى النبي محمد عليه السلام «فظهر العالم حياً سميعاً بصيراً عالماً مريداً متكلماً... والعالم عمله فظهر بصفات الحق... فهو لا هو، وهو المجهول المعلوم، ولله الأسماء الحسنى (الأعراف، ٧: ١٨٠) وللعالم الظهور بها في التخلق». (الفتوحات ٢، ٤٣٨. ٢٠).

كلمة التخلق هنا، من أخلاق، مفردها «خُلق» يمكن أن تترجم إلى «صفة». أبرز آية وردت فيها هذه الكلمة هي الموجهة للنبي محمد عليه السلام ﴿ وَإِنَّكَ لَعَلى خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴾ (القلم، ٦٨. ٤). في الترجمة الإنجليزية لنصوص الفلسفة الإسلامية تترجم عادة كلمة أخلاق إلى ethics. يستخدم الفلاسفة المسلمون هذا المصطلح للإشارة إلى العلم الذي يبحث في موضوع الفضائل والرذائل، وبشكل خاص كيف تُكتسب

الفضائل وتُجتنب الرذائل. من وجهة النظر الصوفية، الفضائل التي يجب على الناس اكتسابها هي الأسماء والصفات الإلهية، لأنها هي الكامنة في الجوهر الإنساني المخلوق على صورة الله.

الحياة في هذا الكون هي عملية يتم من خلالها تتبع وامتلاك الأسماء الإلهية والتحقق بها. الوحي أمر أساسي للإنسان إن شاء التخلق بالأسماء الإلهية بشكل متسق ومتوازن. باستخدام لغة الأخلاق: الناس بحاجة إلى الهداية الإلهية إن أرادوا التحقق بالأخلاق المستمدة من الأسماء الإلهية كفضائل واجتناب نقائضها باعتبارها رذائل.

إذا أظهر الناس آثار الصفات الإلهية مثل الشدة والغضب وفشلوا في التحكم بها بشكل صحيح من خلال العدالة والرحمة. والكرم، فسوف تهيمن عليهم القسوة والغطرسة. فقط التوافق التام بين الصفات الإلهية يمكن أن يؤدي إلى الازدهار الكامل للطبيعة البشرية، وتحقيق الصفات الإلهية الكامنة في النفوس. يشير ابن عربي إلى أن التخلق بالأسماء الإلهية هو التعريف الأدق للتصوف «فالتخلق بأخلاق الله هو التصوف». (الفتوحات ٢، ٢٦٧ . ١١).

واحد من الصفات الإلهية الأساسية الأهم والتي ينبغي أن يتم تحقيقها هي المحبة. وصفَ الله بالمحب في كل من القرآن والحديث. بالنسبة لابن عربي، تساعد موضوعات حب الله على تحديد الصفات والأخلاق التي يجب على الإنسان أن يكتسبها في سبيل الوصول للكمال. ولذا فمن ضمن من يحبهم الله: ﴿ **يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ** ﴾ (البقرة، ٢. ٢٢٢)، ﴿ **إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ** ﴾ (آل عمران، ٣. ١٥٩)، ﴿ **وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ** ﴾ (آل عمران، ٣. ١٤٦)، ﴿ **إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ** ﴾ (البقرة، ٢. ١٩٥)، و﴿ **إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفّاً** ﴾ (الصف، ٦١. ٤).

غالباً ما يقتبس ابن عربي حديثاً مشهوراً ليشير إلى أن حب الله يلعب دوراً أساسياً في خلق وتشكيل العالم. والجدير بالأهمية أن الحديث يشير إلى أهمية المعرفة والإدراك، يقول النبي عن الله تعالى في الحديث القدسي (بحسب الصيغة التي أوردها ابن عربي) «كنت كنزاً لم أُعرف فأحببت أن أُعرف فخلقت الخلق وتعرفت إليهم فعرفوني». (الفتوحات ٢، ٣٢٢. ٢٩). بكلمات أخرى، أحب الله أن يخرج العالم إلى الوجود، وبذلك يفتح معبراً بين ذاته الأزلية والعالم المخلوق. ولكن الحب الذي أنشأ الانفصال يقود أيضاً إلى الوحدة. حب الله لمخلوقاته أنشأ لديهم الحب له، وبذلك يكتمل الحب.

الصورة الإلهية والصورة الإنسانية

يشير ابن عربي إلى أن الله خلق كلاً من الإنسان والكون على صورته. يظهر كل من الإنسان والكون آثار الصفات والأسماء الإلهية، ويُعدّان بذاتيهما آثاراً للصفات الإلهية. وعلى كل حال، يكشف الكون عن كل الأسماء الإلهية فقط في حال النظر إليه بشكل كلي شامل مع الإنسان الكامل. بدون الأنبياء والأولياء يغدو الكون ميتاً كجسد بلا روح، وسوف يتحلل ويختفي. «فلو فارق العالم هذا الإنسان مات العالم». (الفتوحات ٢، ٤٦٨. ١٢).

بشكل مختلف عن باقي الكائنات في هذا الكون، يعكس الإنسان التجلي الإلهي بشكل كامل، لأنه يظهر كل الأسماء والصفات ويحيط بالمستويات الأساسية الثلاثة للوجود المخلوق: الجسمي، والخيالي، والروحي. لأنه مخلوق على صورة الله، فإنه لا يستطيع إرضاء طلبه للكمال إلا في الله ذاته. الله فقط، أو وجودٌ إنساني آخر هو ما يلائم حبهم. «فتستغرق الإنسان المحبة في الحق وفي أشكاله، وليس ذلك فيما سوى الجنس من العالم، فإنه إذا أحب صورة من العالم إنما يستقبله

بالجزء المناسب ويبقى ما بقي من ذاته صاحية في شغلها . وأما استغراق حبه إذا أحب الله فلكونه على صورته كما ورد في الخبر . فيستقبل الحضرة الإلهية بذاته كلها ولهذا تظهر فيه جميع الأسماء الإلهية ويتخلق بها من ليست عنده صفة الحب». (الفتوحات ٢، ٣٢٥. ٢٩).

الحب الناقص

عندما يتحدث ابن عربي عن محبة الله فهو يعني الله باسمه الجامع «الله» الذي إليه تشير كل الأسماء الأخرى، وعلى صورته خلق الإنسان. خلق الله الإنسان على صورة هذا الاسم وليس على صورة «الخالق» أو «الرحيم». فإذا أحب الناس الله لأنه «الواهب» أو «الممد» أو «الجبار» وليس لأنه الله لذاته، فذلك يعرضهم لخطر عدم تحقيق المجموعة الكاملة من الصفات الإلهية التي تحدد طبيعة الإنسان.

يمكن أن يُرى الحب الناقص لله أينما نظرنا . مهما بدا موضوع الحب لنا، فهو في واقع الأمر محبة الله، لأن كل المظاهر ترجع إلى تجليات الذات الإلهية. عادة الناس يحبون الله تحت مظهر واحد أو أكثر من الصفات الإلهية التي أعارها للمخلوقات. هذا موضوع أساسي في أشعار المحبين الفرس الكبار مثل رومي، ويعبر ابن عربي عنه بوضوح بقوله: «الله لا يُحَب في الموجودات غيره، فهو الظاهر في كل محبوب لعين كل محب، وما في الموجود إلا محب». (الفتوحات ٢، ٣٢٦. ١٩).

كل شيء يأتي من الله وإليه يعود . القوة التي تجلبهم إلى حيز الوجود هي حب الكنز الخفي لأن يكون معروفاً . من بين كل المخلوقات، البشر فقط، المخلوقون على صورة الله، قد وهبوا هدية من الحب الكامل والمتكامل من أجل تحقيق معرفة كلية ومتكاملة وإدراك للكنز الخفي. في محبة ربهم، وبالتالي بتحقيق الصورة التي خلقوا عليها، يحرقون حجب الجهل والوهم التي تمنعهم من العودة إلى منزلهم الأزلي، «فالمحب الصادق

من انتقل إلى صفة المحبوب، لا من أنزل المحبوب إلى صفته... وكذا العبد الصادق في محبة ربه يتخلق بأسمائه». (الفتوحات ٢، ٥٩٦ . ٦).

لا ينبغي لنا أن نستنتج أن جميع العشاق متساوون في الحب. على الرغم من أن الله واحد، إلا أن صوره متنوعة بشكل لا نهائي. الحب الأكمل لله يوجد فقط في الإنسان الكامل، وكل نبي وولي يحب الله بطريقة فريدة في كمالها. يفسر ابن عربي في الفصل ٢٠٨ من الفتوحات شيئاً من نماذج العشاق تتفق مع معرفتهم المتنوعة لله، لأن كل محب يعرف الله، إذ من المستحيل أن تحب ما لا تعرف.

يخبرنا ابن عربي أن بعض الناس ببساطة مؤمنون، ومعرفتهم لله تأتي عن طريق السماع والروايات النبوية. ولكن الأحاديث قد تتعارض وبذلك يبقى المؤمنون محتارين حول الله وغير قادرين على تكوين تصور واضح حول محبوبهم. من بينهم من يفضل ما وصل إليه فهمه من خلال الخيال، ويدرك الله من خلال المعية والحضور. يدركون الله بصورة محددة، ويتعلقون بتلك الصورة. يتعلقون في بحثهم عن الله بالشطحات والقرب والرؤية.

وبعض الناس يعرفون الله عن طريق ملكاتهم العقلية. وعلى النقيض من أولئك الذين يستندون إلى الخيال، فإنهم لا يفرضون حدوداً له، ولكنهم يضيّعون خيراً كثيراً، على الرغم من أنه ﴿ **أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ** ﴾ (ق، ٥٠: ١٦)، فإنهم يعجزون عن إدراك أنه هو هو. محبوبهم يتجلى دائماً لهم، ولكن ليس لهم عيون لرؤيته.

أولئك الذين نظروا إلى الله من خلال عين العقل منقسمون إلى نوعين. نوع يشتهي رؤية الحبيب، ربما يقصد ابن عربي الأشاعرة بذلك، فقد أكدوا على رؤية الله في الآخرة وأنه الهدف الأسمى للإنسان. والنوع الآخر، مثل المتكلمين المعتزلة الذين أعلنوا أنه يستحيل

رؤية المحبوب، وإن كان من الممكن معرفته. إنهم يائسون من رؤيته، أو كما يقول ابن عربي «فهم في نعيم اليأس والآخرون في نعيم الطمع». (الفتوحات ٢، ٤٩٤ . ٦). وفي المحصلة، كما يقول القرآن ﴿ **كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ** ﴾ (المؤمنون، ٢٣: ٥٣).

تم تصنيف هذه المجموعات في درجات وفقاً لمستوى فهمهم. ومع ذلك، فإن أعظم المحبين هم أولئك الذين يسعون باستمرار لزيادة معارفهم، تمشياً مع الأمر القرآني ﴿**وَقُل رَبِّ زِدْنِي عِلْماً**﴾ (طه، ٢٠: ١١٤). يزيدون من معرفتهم من خلال عدم إنكار حضور الله في أي مظهر وبعدم تأكيد وجوده بشيء على الإطلاق. ينظرون بعينين ويدركون أنّ كل شي هو/لا هو. إنهم لا يسمحون لأنفسهم بالوقوع في الركود والثبات، ولكنهم يتدفقون باستمرار مع الكون. إنهم يدركون أنفسهم وجميع الأشياء على حقيقتها.

الفصل الثالث

الأصول الإلهية للحب

يبدأ ابن عربي الفصل الطويل في الفتوحات حول الحب، كما يبدأ عادة معظم فصول الكتاب، مقتبساً آيات من القرآن وأحاديث نبوية ذات صلة بالموضوع. يشير أولاً إلى أن الحب من الصفات الإلهية، ويسرد عدداً من الآيات القرآنية التي تشير إلى أن الله «يحب». أربع عشرة آية تشير إلى أولئك الذين يحبهم الله، وثلاث وعشرون آية تشير إلى أولئك الذين لا يحبهم الله.

في كل آية قرآنية حيث يذكر محبة الله أو عدم محبته، فإن موضوع ذلك الحب أو عدمه هو الإنسان. بعبارة أخرى، فإن القرآن يقرن الحب فقط مع البشر من بين كل المخلوقات. الصفات الإلهية الأخرى التي ذكرت في القرآن مثل الحياة، والمعرفة، والقدرة، والكلام، والجود، والعدل، والرحمة، والغضب، ليس لديها ارتباط خاص بالبشر. يعني ذلك أن الحب هو المصطلح المفتاحي إذا أردنا أن نفهم ما يميز الإنسان عن باقي المخلوقات التي لم تخلق على صورة الله.

الحديث النبوي الأول الذي يقتبسه ابن عربي في بداية هذا الفصل هو حديث الكنز المخفي، والحديث الثاني هو الحديث الذي يتحدث عن محبة الله للإنسان وأنه إذا أحبه كان سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به. من خلال استهلال الفصل باقتباسات من القرآن والحديث، يريد ابن عربي أن يؤسس لما يسميه «الأصول الإلهية»، أو «المبادئ الإلهية» لهذا الموضوع. فعلى مستوى أول هو يريد أن يبيّن أنه يستند إلى النصوص الموحاة. وعلى مستوى أعمق يريد أن يقول إن القرآن يعبّر عن طبيعة الحب كما هي موجودة في الأصول العميقة للحقيقة النهائية.

الموضوع الأول لابن عربي هو دائماً الحق تعالى، هو الله. الموضوع الثاني هو الكون، والذي يُعرّف بأنه كلّ ما سوى الله. وعندما نستخدم اللغة الدقيقة للفلسفة والعقيدة، فإنه عادة ما يدعو الله بـ «الوجود»، الكلمة التي تترجم عادة إلى اللغة الإنجليزية بـ"being" أو "existence".

في اللغة العربية كلمة «وجود» تطلق على الله وعلى كل شيء آخر. فالله موجود، أو الله ذو وجود، وكل شيء آخر له وجود بشكل ما من الأشكال. في اللغة الإنجليزية فإن التمييز بين"being" و"existence" يقوم على استخدام "Being" عندما يتم الحديث عن وجود الله، ويتم استخدام "existence" عندما يتم الحديث عما سوى الله[37]. غير أن استخدام ابن عربي لهذه الكلمة غالباً ما يكون غير واضح إذا ما كان يشير إلى وجود الله، أو وجود العالم، أو الوجود بدون أي تحديد.

إذا ما ترجمنا كلمة «الوجود» إلى "existence" أو "being"ستنشأ لدينا مشكلة أخرى إذا ما نظرنا إلى المعنى الحرفي للكلمة والذي يشير إلى «أن نجد»، و «أن نُوجَد». صحيح أن الكلمة وجدت مبكراً في الفلسفة والعقيدة، ولاحقاً في التصوف، حيث تعني existence/being، ولكن المعنى الحرفي للكلمة لم يتم نسيانه لا في تأملات الفلاسفة ولا عند الصوفية. الوجود ليس مجرد أن الشيء موجود، أي هناك شيء لنجده، ولكن الوجود يعني أيضاً أن نجد شيئاً، وهو ما يعني الوعي، والإدراك، والفهم، والمعرفة.

---

37 - يشير تشارلز كاهان إلى أن التمييز بين "being"و "existence"نشأ في اللغات الأوربية في العصور الوسطى تحت تأثير المناقشات الدينية حول الخلق، وأن هذا التأثير جاء من الفلسفة الإسلامية، وهو يقصد بذلك تمييز ابن سينا بين الموجود بذاته والموجود بغيره، فعلى ذلك تشير كلمة"being" إلى الموجود بذاته، فيما تشير كلمة "existence" إلى الموجود بغيره. أنظر:

Charles H. Kahn, "Why Existence Does Not Emerge as a Distinct Concept in Greek Philosophy?" in Philosophies of Existence: Ancient and Medieval, ed. Parviz Morewedge (New York: Fordham University Press, 1982), 7.

في التراث الصوفي المبكر، غالباً ما استخدمت كلمة «الوجود» بالمعنى الحرفي، أي بمعنى أن نجد شيئاً، أن ندركه ونفهمه. كمفهوم تقني، فقد استخدم ليشير إلى «أن نجد الله»، والذي يشير مباشرة إلى الوعي والإدراك للحقيقة الإلهية. لقد كان عملياً مرادفاً لكلمة «الشهود» و«الكشف»، واللذين لعبا أيضاً دوراً مهماً في كتابات ابن عربي.

بالنسبة لابن عربي، فإن الكلمة تحمل المعنيين، المعنى الصوفي والمعنى الفلسفي. لا يهم كم تبدو مناقشاته وجودية مادية للقراء المعاصرين، ابن عربي لم يهمل أبداً النظرة لحقيقة أن الوجود لا يشير فقط إلى الحقيقة التي لا تُضاهى والتي تفوق الوصف للحق، ولكن أيضاً لمعية وحضور الله في وعي العارف. ينظر العارفون بكلتا العينين، ويدركون «الوجود» كغياب إذ ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾، وكحضور لأن ذاتية العارف ليست إلا تجلٍ إلهي.

ففي مصطلحات ابن عربي إذاً، الوجود لا يعني فقط أن تكون موجوداً (الجانب الواقعي للحقيقة)، ولكن أيضاً الإيجاد والإدراك (الجانب الذاتي للحقيقة). هو يؤكد على المعنى الثاني من خلال تعابير مثل «أهل الكشف والوجود»، أو «أهل الشهود والوجود». هؤلاء هم بشكل دقيق العارفون الذين يبصرون بكلتا العينين.

لا نحتاج إلى الإشارة أنه في اللغة الإنجليزية لا كلمة "being" ولا كلمة "existence" لديهما صلة بالوعي والإدراك. حتى عند الحديث عن الله كـ «وجود» فإننا نعرف أن الله عالم ومدرك لأننا نرى آثار ذلك، وليس لأن الكلمة ذاتها تحمل ذلك المعنى.

يغدو الانفصال بين معنيي الوجود والوعي واضحاً إذا ما ألقينا نظرة على تاريخ الفكر الغربي، وخاصة في العصور المتأخرة. العلماء، والفلاسفة، وحتى بعض اللاهوتيين ينظرون إلى الحياة والوعي وكأنها تعينات للوجود، أي متأخرة في المشهد الكوني. نحن المعاصرون نشعر

بالسعادة باعتقادنا بأن «الوجود» سابق على الوعي، أو أن الكائنات الحية تطورت تدريجياً من مادة غير حية. بالنسبة لابن عربي، ولمعظم المفكرين المسلمين، (ناهيك عن الآراء المشابهة في التقاليد الأخرى)، ليس هناك كون قابل لأن نفكر به بدون أسبقية الحياة والوعي، وجود الوعي هو أساس الواقع.

المحبوب المعدوم

الوجود، في ذاته، غير متجلٍ، هو كنز مخفي. غير أن الوجود أحبَّ أن يُعرف، ولذا خلق الكون حتى يُعرف. أولئك الذين يدكون الوجود ويميزونه هم البشر حقاً، الإنسان الكامل. لكن الناس غير قادرين على معرفة الوجود وإدراكه إلا إن كشف لهم الوجود عن ذاته، وهو قد قام بذلك من خلال الكشف عن ذاته بطرق ثلاث: الكون، والنفس البشرية، والقرآن.

القرآن هو المفتاح لفهم الكون والنفس البشرية. التعبير الذاتي للوجود يستخدم القرآن ليستحث الفهم الإنساني، بدون اللجوء إليه، لن يستطيع الناس فهم ذواتهم والكون. وإذا لم يعرفوا أنفسهم فإنهم لن يعرفوا الله.

عندما يقول ابن عربي إن الآيات القرآنية هي الأصول الإلهية للأشياء، فهو يقصد أن هذه الآيات تُظهر مبادئ الوجود ذاتها، مصادر الوجود التي نجدها في تجاربنا، أسس الوعي والإدراك. يعبّر القرآن عن حقائق الوجود بأوضح وسيلة ممكنة. من بين هذه الحقائق، ومن أهمها لفهم الصورة الإلهية للإنسان هي الحب.

الحب يشبه الوجود بالعديد من الصفات، مما يمكّننا من القول إن الله هو أصل كل محبة، وباختبار الحب فإنا نختبر شيئاً منه تعالى. من بين التشابهات البارزة أن كلاً من الحب والوجود عصيين على التعريف. يعرّف ابن عربي المحبة بقوله «المحبة علم الذوق». (الفتوحات ٤، ٢٠٧)، وذلك يعني أن الناس ستفهم معنى الحب فقط عندما يختبرونه بأنفسهم، ومع ذلك فإنهم لن يكونوا قادرين على نقل فهمهم للآخرين.

لا يمكن إدراك الوجود في ذاته، ولكن يمكن إدراكه بقدر ما يفصح عن نفسه. عندما يكشف الوجود عن نفسه، يمكننا تلخيص ما تعلمناه حوله من خلال ذكر صفاته. وعلى ذلك فإن الله، الوجود الحق، يكشف عن طبيعته في القرآن من خلال ذكر أسمائه الحسنى.

بطريقة مشابهة، فإن الحب لا يمكن إدراكه بذاته، ولكن يمكن أن تُعلم أسماؤه وصفاته وأن تُوصف. واحدة من أهم صفات الحب بالنسبة لابن عربي هو ما يتعلق بموضوعه. يقول ابن عربي إنه مهما كان الموضوع الذي نحبه فإنه يبقى دائماً معدوماً. يبدو هذا التعبير وكأنه يتعارض صراحة مع الحس. إذ إننا نميل إلى الاعتقاد بأننا نحب شخصاً حقيقياً أو موضوعاً حقيقياً، وليس لاشيء. «فلا يزال المحبوب معدوماً وما يشعر بذلك أكثر المحبين، إلا أن يكونوا عارفين بالحقائق»، (الفتوحات ٢، ٣٢٧. ١٧).

ما يريد أن يوضحه ابن عربي ليس عصياً على الفهم. عندما يقع الناس في الحب فإنهم يرغبون في تحصيل القرب والاتحاد مع المحبوب، وطالما أنهم لم يحصّلوا موضوع رغبتهم، فإن الموضوع لن يكون موجوداً بالنسبة لهم. الناس يحبون ما لا يملكون، ويسعون لتحصيل ما لم يحصّلوه بعد، أو للتقرب من شخص هم بعيدون عنه. «فما تعلق حبه إلا بمعدوم في الوقت من هذا الشخص فيتخيل أن حبه متعلق بالشخص وليس كذلك، وهذا هو الذي يهيجه للقائه ورؤيته». (الفتوحات ٢، ٣٢٧. ٧).

يتبع ابن عربي هذه الفقرة بالإجابة عن اعتراض، ربما تقول إنا نحب مجالسة شخص أو تقبيله أو عناقه أو الألفة بقربه، ثم نرى تحصيل ذلك، والحب لا يزول مع وجود العناق والوصال، فإذاً متعلق الحب لا يكون معدوماً. يجيب ابن عربي إن موضوع الحب لا يزال معدوماً، لأن هدف المحب الآن هو استمرار ما حصله وليس التحصيل ذاته، والاستمرار أمر معدوم، «يتخيلون أن المحبوب أمر وجودي وهو أمر

عدمي يتعلق الحب به... فإذا رآه انتقل حبه إلى دوام تلك الحال التي أحب وجودها». (الفتوحات ٢، ٣٣٧. ١٨).

الأعيان

كل الأشياء متأصلة في الوجود الحق، بما في ذلك الحب. وإذا كانت فكرة أن موضوع الحب هو أمر عدمي مسألة عامة، فذلك ينطبق أيضاً على موضوعات حب الله. في الواقع، إن فكرة أن الله يحب أموراً لا وجود لها نتيجة طبيعية لفكرة التوحيد، أي التأكيد على وحدانية الله التي تشكل المبدأ الأول للفكر الإسلامي والفكرة المسيطرة على معظم عمل ابن عربي.

غالباً ما يتم التعبير عن التوحيد بالصيغة المحكمة «لا إله إلا الله»، وبما أن الله وجود، فإذاً «لا وجود إلا الله»، كل ما عدا الله فهو لا يملك الوجود، ويمكن أن نطلق عليه بشكل ملائم اسم «العدم». الوجود هو الكنز المخفي، وكل شيء يستمد وجوده منه، حيث إنهم لا يملكون الوجود بأنفسهم.

واحد من أهم مصطلحات ابن عربي المعروفه هو «الأعيان الثابتة»، والذي يعني أشياء العالم كما هي معلومة لله في كل أحوالها. بما أن الله ﴿ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌ ﴾ (البقرة، ٢: ٢٣١)، وبما أن علمه هو ذاته، قديم وثابت، فهو لا يزال عالماً وسيبقى كذلك. الأشياء التي يعلمها الله هي «الأعيان». وهي متعينة في الكنز المخفي «فقوله "كنت كنزاً مخفياً" إثبات الأعيان الثابتة». (الفتوحات ٢، ٢٣٢. ١٢).

الأعيان ثابتة لأنها، وعلى الرغم من أنها معدومة في أنفسها، إلا أنها معلومة أبداً لله. فهي أشياء حتى قبل أن يخرجها الله إلى الوجود. بناء على علمه بها، خلقها وغدت متجلية كـ«أعيان موجودة». ولكن على الرغم من ذلك فإن وجودها ليس من ذاتها، لأن الوجود الذاتي لله فقط. هناك وجود واحد فقط، وهو وجود الله، أو الوجود المتطابق مع الله. الأعيان الثابتة، كما يقول ابن عربي في عبارة كثيراً ما يتم

الاستشهاد بها «ما شمت رائحة الوجود». (فصوص الحكم، ٧٦)، ولن تشمه، لأنها معدومة بالتعريف.

الأشياء التي ندركها ونختبرها في العالم تُدعى «أعياناً موجودة». ولكن هذا الاسم مخادع على كل حال، لأن الوجود المد لها ليس من ذاتها، فهي في أنفسها لا تختلف عن المعدومات، أي الأعيان الثابتة. ومهما دعوتها «ثابتة» أو «موجودة» فإنها لا تشم رائحة الوجود. الوجود الحق في ذاته هو السمع الذي من خلاله تسمع، والبصر الذي من خلاله تبصر.

الوجود والأعيان المعدومة – الحق وغير الحق – هما العمودان اللذان يقوم عليهما الوجود. فمن جانب، فالله وحده هو الوجود، ومن جانب آخر الأعيان لا وجود لها. الوجود موجود بنفسه، أما الأعيان فهي معدومة في نفسها. ولكن الحب هو صفة متأصلة في الوجود، والحب يتوق بأصالته إلى ما هو غير موجود. إنه يعبّر عما لا يُعبّر عنه، ويكشف ما كان مخفياً، ويخلق ما لم يكن مخلوقاً. ربما يوصف الحب بأنه الميل المتأصّل للوجود لأن يظهر ويتجلّى، أو للنور لأن يُشع ﴿ **اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ** ﴾ (سورة التوبة، ٢٤: ٣٥).

يؤكد الوجود الحق من خلال الحب على حقيقته بإظهار نفسه لكل شيء من الممكن أن يوجد. إمكانية الوجود مخصوصة بالأعيان غير الموجودة في ذاتها. إذا كانت موجودة حقاً فسيكون هناك وجودان، وهذا ما سيعارض التوحيد، «لا وجود إلا الله». الأعيان معلومة لله بما أنها مصاحبة لحقيقته اللامتناهية.

كل تعين هو شكل خاص للعدم، أو ممكن متعين، لأن كل منها يمثل شكلاً يمكن من خلاله لشعاع الوجود أن يكون محدوداً، محدداً، مخصصاً، ومعيناً. عندما يحدد الوجود إشعاعه من خلال التعينات، فإنه يكشف عن ذاته بشكل أقل من ذاتها اللانهائية. في سبيل أن يظهر النور الباهر للوجود الحق، من اللازم أن يتضاءل من خلال الظلام، والذي هو ببساطة نقصان النور، نقصان الحقيقة، نقصان الوجود.

باختصار، إن «الأعيان الموجودة» للأكوان تمثل مختلف التفصيلات والتقييدات التي يقبلها إشعاع الوجود الحق. كل مخلوق هو ظهور أو كشف للوجود، ولكنه ليس وجوداً حقيقياً، لأن الوجود هو فقط للوجود الحق. وبناء على ذلك فكل مخلوق هو وجود/عدم، هو/لا هو. الله/ليس الله.

أصل الحب

لماذا الحب صفة متأصلة في الوجود؟ يجيب ابن عربي عن هذا السؤال في إحدى الفقرات باستخدام اسمين إلهيين: الجميل، والنور. النور هو الظاهر بذاته، والذي يجعل الأشياء الأخرى تظهر من خلال بسطه النور عليها. الوجود هو بدقة نور، لأنه ظاهر بذاته، ويجعل الأشياء الأخرى ظاهرة. على النقيض من ذلك فإن الأعيان الثابتة معدومة وغير ظاهرة، مما يمكننا من القول إنه ليس لها وجود بذاتها وليست معروفة إلا لله. عندما نقول إن الله خلق الأكوان فإننا نعني أنه نقل الأعيان إلى الوجود، أو جعل ظاهراً ما لم يكن كذلك. أو إنه قذف بالنور على الظلام.

في ذاتها وبذاتها تبقى الأعيان ثابته في العدم. أحب الله أن يُعرف ولذلك هو يحب المخلوقات التي من خلالها عُرف. موضوع هذا الحب هو بالتحديد المعدومات والتي ستبقى دائماً معدومة، لأن حبه لها أبدي، «لأن المخلوق معدوم، فالمخلوق محبوب الله أبداً دائماً. وما دام الحب لا يتصور معه وجود المخلوق، فالمخلوق لا يوجد أبداً». (الفتوحات ٢، ١١٣. ٢٩).

إذا كانت الأشياء المعدومة لن تحصّل الوجود الحقيقي أبداً، فعلى ذلك فالحب الذي ندركه يختص فقط بالله، الذي هو الوجود الظاهر، والذي يكشف عن أسمائه وصفاته كأعيان موجودة. يدعو ابن عربي العين الموجودة بـ «مظهر»، لأنها تظهر الوجود بحدود معينة ومحددة. من جانبنا، نحن نرى الحدود، الأشياء المحددة، الظهور المخصص لشيء محدد وليس لشيء آخر. ولكن، في الحقيقة، فإن الوجود لوحده هو

الظاهر حقاً، لأن الظهور يعود إلى النور وليس للظلام، للوجود وليس للعدم، لله وليس للمخلوق.

في تفسيره سبب اشتقاق الحب الإلهي من أسماء الله الجميل والنور، يقول ابن عربي إن النور يشع على الأعيان المعدومة وينير بصرها. إنه يمنح الأشياء المعدومة بصراً والذي ليس سوى بصر الله، وبالتالي.فإن الله يبصر من خلالها وهم يرون من خلال الله. النور وحده يمنح الأشياء القدرة على الرؤية وعلى أن تكون مرئية. «يتجلى لتلك العين بالاسم الجميل فتتعشق به». (الفتوحات ٢، ١١٢. ٣٤).

يقول ابن عربي إن الكنز المخفي هو جميل ومنير معاً. الأشياء المعدومة في ذاتها لا تملك شيئاً يمكّنها من إدراك الجمال الإلهي. وفي سبيل منحها الوجود في العالم، فإن الله يجب أن يخاطبها ﴿ **إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ** ﴾ (النحل، ١٦: ٤٠).

إذاً تكلم الله إلى المعدومات فهذا يعني أنها لا بد أن تكون قابلة لسماع كلماته. كل إدراك يفترض الظهور، والنور يجعل ذاته ويجعل الأشياء الأخرى ظاهرة بطبيعته ذاتها. يشع نور الله على الأعيان المعدومة، ويمنحها القابلية للسماع والرؤية، وعندها يرون ما هناك، وهو الله. لا يمكن للأعيان أن تبصر الله بغير نوره، لأنها لا تملك نوراً بذاتها. لا بد أن يغدو البصر الذي ترى به، وذلك يعني ببساطة أن الأشياء تأتي للوجود فقط من خلال وجود الله، الوجود الحق الوحيد.

عندما يغدو نور الله ظاهراً وتأتي الأعيان إلى الوجود — بطريقة الكلام[38] – فإن الأعيان ترى «الجميل». يقول النبي عليه السلام «إن الله جميل وهو يحب الجمال». هذا يوضح مبدأ حاضراً بشكل جلي في نقاشات المسلمين حول الحب: كل جميل هو محبوب بالفطرة. الجمال هو ما يجذب الحب، كما أن الحب منجذب بواسطة الجمال، كما يقول

---

38 – أي من خلال «كن».

ابن عربي: «فإن الحب سببه الجمال، وهو له لأن الجمال محبوب لذاته». (الفتوحات ٢، ٣٢٦. ٢٤).

عندما ترى الأعيان «الجميل» تغدو عاشقة له. مستغرقين تماماً في المحبوب، ينسون أنفسهم ولا يرون إلا إياه. ما يحدث حقيقة هو أن الله يعشق نفسه من خلال التجليات التي هي الأعيان الموجودة. عندما يغدو سمع وبصر المتعين، فإن الله يحب ما يرى ويسمع. تماماً كما أنه «لا إله إلا الله»، كذلك «لا مُحب إلا الله»، و «لا محبوب إلا الله». في التحليل الأخير «فما أحب الله إلا الله، والعبد لا يتصف بالحب، إذ لا حكم له فيه، فإنه ما أحبه منه سواه الظاهر فيه، وهو الظاهر». (الفتوحات ٢، ١١٣. ٢).

يحب الله موضوعات علمه عندما تكون معدومة، وحالما تظهر للوجود يتوقف حبه لها، لأنه الحب يتجه فقط للمعدوم. وهنا هو يحب اللحظة التالية من وجود الشيء، أي هو يحب استمرار بقاء الشيء. حبه للأعيان الثابتة لا يتوقف، لكل الأعيان، لأنها تبقى دائماً معدومة. في كل لحظة فإنه حبه لايجاد المعدومات يخلقها من جديد.

عرش الحب

يكتب ابن عربي في الفصل المتعلق بالأسماء الإلهية من كتاب الفتوحات إن معنى اسم «الودود» أن الله يوجد الكون باستمرار من أجل مخلوقاته. وعلى الرغم من أننا أعيان ثابتة ونبقى دائماً معدومات، فإن لسان حالنا يستجدي الله ليمنحنا الوجود، وهو يستجيب بعمل ذلك. بمعنى أدق، نرى أنه يستجيب لنفسه، لأنه هو اللسان الذي نتكلم به.

واحدة من الآيتين اللتين تذكران الاسم «الودود» تربط الاسم بالعرش الإلهي ﴿ **وَهُوَ الْغَفُورُ الْوَدُودُ ۞ ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ** ﴾ (البروج، ٨٥: ١٤-١٥). في مكان آخر يخبرنا القرآن أن الله هو الرحيم المستوي على العرش. التقاليد الإسلامية تفهم العرش بأنه يشكل الطبقة الأخيرة للأفلاك السماوية التي تحوي كل الأكوان. ذلك يعني أن رحمة الله محيطة بكل شيء كما يقول القرآن بشكل جلي. (الأعراف، ٧: ١٥٦).

الله جواد وكريم بطبيعته، لأن الوجود الحق كامل بشكل لا نهائي وفيّاض بشكل لا نهائي. إنه يمنح المخلوقات أفضل ما لديه، حقيقته، والتي هي الوجود. المخلوق بطبعه مُحب، لأن الأعيان تعشق «الجميل» الذي أظهر نفسه لها من خلال انبجاس النور. رحمة الله إذاً متوجهة إلى محبيه، والذين هم كل المخلوقات في الكون. «فإنه ما رحم إلا صبابة المحب وهي رقة الشوق إلى لقاء المحبوب، ولا يلقاه إلا بصفته، وصفته الوجود، فأعطاه الوجود، ولو كان عنده أكمل من ذلك ما بخل به عليه... فأخبر تعالى أنه الغفور الودود، أي الثابت المحبة في غيبه فإنه عز وجل يرانا فيرى محبوبه فله الابتهاج». (الفتوحات ٤، ٢٦٠. ٦).

الحب الإنساني

يحب الله المعدومات، أي الأعيان الثابتة، التي تبقى معدومات، غير أن حبه يوجدها دائماً. فمن وجهة نظر، لديه موضوع واحد للحب، وهو الكون وكل ما يحويه. ومن وجهة نظر أخرى، فإن الكون ذاته لا شيء إلا تجليات الوجود الحق، إذاً فالله يحب نفسه، وفي حبه لنفسه يُحضر الأعيان في الكنز المخفي من العدم إلى الوجود.

الإنسان يملك صفة الحب لأنه الصورة الشاملة للوجود الحق، وما يحبه الإنسان يبقى دائماً معدوماً. عندما يُعتبر الله والكون كحقيقتين مختلفتين، فإن موضوع حب الإنسان قد يكون الله تعالى، أو شخص ما أو شيء ما في الكون. ولكن عندما ندرك أن الكون لا شيء أكثر من تجلٍ إلهي، عندها نرى أن موضوع الحب لا يمكن أن يكون إلا الله تعالى. موضوع الحب، على كل حال، هو دائماً المعدوم، ولذا فإن الله يبقى غير موجود بالنسبة لمحبيه. بكلمات أخرى، في ذاته يبقى دائماً غير ظاهر، وغير قابل لأن يُدرك.

يجتهد المحبون والسالكون ليجدوا الله، ولكن الإله الذي يُحَب ويُطلب هو ذلك الذي يمكن تصوره وإدراكه. ذلك ليس الله في ذاته،

ولكنه إله المُعتَقَد. الله الذي نفهمه، وهو ليس إلا الله كما يُظهر نفسه لنا. الله في ذاته لا يمكن إيجاده أبداً. وذلك الإله الذي لا يمكننا إيجاده أبداً هو حقاً الإله الأزلي الذي لا يختلف عن الوجود الحق.

السعادة

إن كان الله في ذاته لا يمكن طلبه، فما الذي يطلبه السالكون؟ ما الذي كان يتغنى به الصوفية في قصائدهم إن لم يكن حب الله؟ يجيب ابن عربي بأنهم لا يطلبون الله في ذاته، ولكنهم يطلبون الله بالقدر الذي يفهمونه ويعتقدونه. وذلك هو الله كما كشف نفسه لهم. هذا الله الذي كشف نفسه لهم. هو على كل حال، ليس الوجود الحق. إنه إشعاع وتجلٍ للوجود، وليس الوجود بذاته. «إن الحق من حيث ذاته ووجوده لا يقاومه شيء ولا يصح أن يراد ولا يُطلب لذاته، وإنما يطلب الطالب ويريد المريد معرفته أو مشاهدته أو رؤيته، وهذا كله ليس هو عينه». (الفتوحات ٢، ٦٦٢. ٩).

مع الأخذ بعين الاعتبار أن الله بذاته لا يمكن طلبه، فالعارفون لا يسعون لطلبه. ما يسعون لطلبه هو سعادتهم، والسعادة هي مصطلح قرآني يشير إلى البهجة المحصلة في الجنة، «فإن الله لا يُنال بالطلب، فالعارف يطلب سعادته، ما يطلب الله». (الفتوحات ٤، ٤٤٣. ١). يطلبون البهجة في المشاركة بوعي وإدراك كاملين لعملية تجدد الكون المستمرة، الصيرورة اللانهائية لحب الله للمعدومات ونقلها إلى حالة الوجود. إنهم يحبون الله لا من أجله ولكن من أجل ذواتهم. «وإن كان المحبون كثيرين بل كل من في الوجود محب ولكن لا يعرف متعلق حبه، وينحجبون بالموجود الذي يوجد محبوبه فيه، فيتخيلون أن ذلك الموجود محبوبهم وهو على الحقيقة بحكم التبعية، فعلى الحقيقة لا يحب أحد محبوباً لنفس المحبوب وإنما يحبه لنفسه». (الفتوحات ٢، ٣٣٣. ٢١).

مثل رومي والعديد من مشايخ الصوفية الآخرين، كثيراً ما يشرح ابن عربي معنى الحب من خلال مصطلح الافتقار، تلك الكلمة المستمدة من ذات جذر كلمة «الفقر». كلمة الفقر استخدمت في النصوص الإسلامية الأخرى أكثر مما استخدمت كلمة «التصوف» لتشير إلى البعد الروحي لتعاليم الإسلام وممارساته.

الفقر أو الافتقار هي صفة متأصلة في المخلوقات في مقابله تعالى الذي هو الغني، المستغني، وغير المحتاج لغيره. «الفقر» و«الغنى» مستمدان من عدة آيات قرآنية، وخاصة قوله تعالى ﴿ **يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنتُمُ الْفُقَرَاء إِلَى اللَّهِ، وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ** ﴾ (فاطر، ٣٥: ١٥). الله هو مالك كل خير وكل وجود. كل ما يملكه الناس فإنه منه تعالى، ولذا فهو مستحق للحمد على ذلك.

في مصطلحات ابن عربي، فإن الفقر مرادف للمصطلح الفلسفي «الإمكان»، والذي يشير إلى حقيقة أن الأشياء لا وجود لها، وأنها تفتقر إلى الوجود الحق في وجودها. الغنى وعدم الاحتياج يشيران إلى وجوب وجود الله، الموجود أبداً، والذي لا يمكن إلا أن يكون موجوداً.

يتجادل الصوفية أحياناً فيما إذا كان هدف الصوفي في طريقه أن يكون فقيراً ومحتاجاً إلى الله، أو أن يكون غنياً ومستقلاً من خلال الله. بالنسبة لابن عربي فإن الغنى والفقر هما وجهان لعملة واحدة، ولكن الفقر يستحق أن يؤكد عليه، لأنه الحالة الأساسية لكل مخلوق. الأعيان في أصلها فقيرة، ولذا فإن طبيعتها تتطلب أن تحب وتسعى لما لا تملك. موضوع حبهم وطلبهم دائماً غير موجود بالنسبة لهم، «الغنيّ بالله فقير إليه، فالنسبة بلفظ الفقر إلى الله أولى من النسبة بالغنى». (الفتوحات ٢، ٢٦٣. ٣٤).

على الرغم من أن الناس فقراء في حقيقتهم إلى الوجود الحق، فإن فقرهم وحاجتهم تتخصص وتتركز في صور محددة. عندما يدرك الناس

طبيعة فقرهم، فإنهم يجاهدون لأن لا يكون افتقارهم سوى لله تعالى. إضافة لذلك فإن هدف طلبهم يبقى دائماً المعدوم. ومن هنا فمحبة الله تعني أن تحب ما لا يمكن حده، أو تحديده، أو تقييده، أو إدراكه. إنه الرغبة في ذلك المعدوم بالنسبة للصورة المحدودة والمحددة، أي للشخص ذاته. ربما تكون الروح الإنسانية محيطاً لا ساحل له، ولكنها لا يمكن إلا آن تكون ظلاً للوجود اللامتناهي. «فأهل الطريقة لم يروا ذلك حالاً وعقداً إلا من الله تعالى، فافتقروا إليه في ذلك دون غيره سبحانه، ولا يصح الافتقار لهم إليه في وجودهم لأنهم موجودون وإنما كان ذلك الافتقار منهم لوجودهم في حال عدمهم، فلهذا أوجدهم». (الفتوحات ٢، ٦٠٠. ٣٥).

محبو الله الصادقون يحبونه لوحده، وليس لأي نعمة من نعمه. أما أولئك الذين يحبون شيئاً خاصاً فإنهم غير مدركين بأن الحب الحقيقي يتركز فقط في الشيء المعدوم تماماً بالنسبة للمحب. الوجود فقط هو المختلف تماماً عن الأشياء المعدومة، ولذا فوحده يمكن أن يكون موضوعاً حقيقياً للحب. ولهذا ينصح ابن عربي قراءه: «وعلق فقرك بالله مطلقاً من غير تعيين فهو أولى بك». (الفتوحات ٢، ٢٦٤. ٢٠).

الكمال

يخبرنا حديث الكنز المخفي أن الله أحب أن يعلم ويُعرف. ويوضح القرآن والحديث أن المعرفة التي أحب الله أن يحققها من خلال الخلق يمكن أن تتحقق فقط من خلال الوجود الإنساني، المخلوق الوحيد على صورة الله وهو خليفته. وبما أنهم مخلوقون على صورة الله، فإنهم يعرفون الله من خلال معرفة أنفسهم.

يخبرنا القرآن أن الله علّم آدم الأسماء كلها، ومن إحدى التفسيرات لهذه الآية أن هذه هي أسماء الله تعالى، الأسماء التي تدل على الوجود الحق. تشرح المعرفة الخاصة التي عُلّمها آدم تفوقه على بقية الكائنات.

فهدف الوجود الإنساني إذاً هو تحقيق المعرفة التي عُلّمت لآدم، وهذا التحقق يدعوه ابن عربي «الكمال».

الفكرة الأساسية في كتابات ابن عربي ليست هي كما يظن الكثيرون «وحدة الوجود»، وانما تحقيق الكمال الإنساني. لم يذكر أبداً مصطلح «وحدة الوجود» ولكنه أشار بشكل متكرر إلى «الإنسان الكامل». يمكن أن يرى تركيزه على الإنسان الكامل بوضوح من خلال بنية أهم كتابين له: فصوص الحكم والفتوحات المكية. الأول يبدأ بمناقشة آدم، الإنسان الكامل الأول، ومن ثم يشرح نماذج مختلفة للكمال الإنساني كما تتحقق في أفراد الأنبياء. وأما الفتوحات فإنها تمثل خلاصة وافية شاملة لوصف المواقف المختلفة للكمال الإنساني، منظوراً إليها من زوايا مختلفة، ولكن دائماً من خلال سياق الأسماء والصفات الإلهية.

فكرة الكمال مرتبطة بفكرة لا نهائية الوجود وعدم إمكانية إدراكه. الله في ذاته «ليس شيئاً»، بمعنى أنه ليس شيئاً موجوداً، لأنه الوجود بذاته، الحقيقة الإلهية القائمة وراء كل شيء موجود وغير موجود. إذا كان الوجود الإنساني يطمح للكمال في الصورة الإلهية، فإنه لا يمكن أن يقيد ذاته بأشياء محددة. يجب أن تكون معاً وفي الوقت ذاته كل شيء ولا شيء، كما أن الله هو كل شيء، وهو ليس بشيء.

عندما نحب أشخاصاً أو أشياءَ محددة فإننا نركز طموحنا ورغبتنا على أشياء محددة ومقيدة. وبعمل ذلك، فإننا ندير وجهنا عن إمكانات لامتناهية من الأشياء الممكنة. من جانبه، يحب الله كل الأشياء. حبه محيط بكل ما يمكن وجوده، وهو يوجد العالم في كل لحظة. يتشبه الإنسان الكامل بالله بأن يحب كل الأشياء وليس شيئاً محدداً، على العكس من الناس العاديين الذين يحبون هذا الشيء وهذا الشيء، أو يحبون هذا الشخص وهذا الشخص.

يدعو ابن عربي أحياناً الكمال الإنساني بـ «مقام لا مقام». كل واحد ما عدا الإنسان الكامل يقف في مقام معين ومحدد من خلال موضوعات

حبه وطموحه. الإنسان الكامل وحده يقف في «لا مقام»، لأنه وحده يحقق الحب الذي لا غرض له. بل غرض حبه هو ذات الله اللامحدودة، التي لا يمكن إدراكها أبداً.

يتميز الإنسان الكامل بأن حدوده أقل. هو يحب «اللاشيء» الذي هو مصدر كل شيء. لقد استكمل الصورة الإلهية، لأنه غير قابل للتحديد والتقييد، تماماً مثل موضوع حبه. من خلال الحياة في «لاشيء» وفي «لا مقام» هو حر من كل شيء ومن كل مقام. من خلال كونه فقيراً ومحتاجاً لكل شيء، فهو فقير ومحتاج إلى لا شيء، فيمكن القول إنه فقير ومحتاج لله فقط، وأنه غني ومستغن به فقط.

علامة حب الإنسان الكامل هو فقره الكلي، والذي هو الفناء التام لإنّيته، وتركيزه المطلق على الله في غناه وفي تجليه الإلهي. التجلي الإلهي هو الكون في عينه، في كل أبعاده الروحية والخيالية والجسمية. من خلال الحب المطلق وغير المحدود لله، يحب الإنسان الكامل كل شيء، بينما الآخرون -في أحسن الأحوال- قد يختبرون ومضة من الحب غير المحدد.

يدعو ابن عربي الحب غير المحدد وغير المعين والذي تحقق من خلال العارفين والإنسان الكامل بـ «الحب الإلهي»، لأنه مثل حب الله للكون، لا يميز بين الأعيان. علامة هذا الحب هو أن العارف يحب كل شيء مخلوق في كل مستوى من الوجود وفي كل عالم، سواء على المستوى الروحي المتعالي على الصور، أو على مستوى الخيال والطبيعة، أو على المستوى الجسمي والحسي. «فعلامة الحب الإلهي حب جميع الكائنات في كل حضرة معنوية أو حسية أو خيالية أو متخيلة، ولكل حضرة عين من اسمه النور تنظر بها إلى اسمه الجليل فيكسوها ذلك النور حلة وجود». (الفتوحات ٢، ١١٣. ٦).

الفصل الرابع
علم الذكر الكوني

يقول النبي عليه السلام: «هذا العالم ملعون، ملعون كل ما فيه، إلا ذكر الله». «هذا العالم» يشير إلى العالم الذي نحن فيه الآن، والذي هو مقابل للعالم الآخر، حيث سنكون بعد الموت. يبدو هذا القول وكأنه يعبر عن رأي آخر بالعالم لا يحمل خصائص التراث الإسلامي. عادة، مثل اليهودية، وعلى العكس من المسيحية المبكرة، فإن الإسلام ينظر إلى هذا العالم بتقدير، ويسأل الناس أن يُدخلوا الله إليه، لا أن يديروا وجههم عنه. ولكن هل حقاً هذا القول لا يحمل الخصائص الإسلامية؟ أو بشكل محدد أكثر: هل هذا القول سلبي كما يبدو من الظاهر؟ تعاليم ابن عربي حول الذكر تقدم لنا بعض الإجابات المهمة.

الذكر

شاهدنا في الفصل الأول كيف أن ابن عربي يتحدث عن الذكر وكأنه قرع على باب الله، على أمل أن الله سيفتح الباب. في فقرة أخرى يحدده بأنه «الحضور والمراقبة لآثاره سبحانه في قلبك وفي العالم». (الفتوحات ٣، ٢٠٥٠٢). أن تكون مع الله لا غائباً عنه، أن تدركه في آياته وعلاماته في الأكوان وفي الأنفس.

يحث القرآن دائماً على الذكر، الذي يعني استحضار الله في العقل والتوسل بأسمائه وتذكرها. لقد كان الذكر أمراً مهماً في الجوانب النظرية والعملية منذ بداية التاريخ الإسلامي، والعلماء الغربيون قد أولوا اهتماماً جيداً إلى الدور الرائد الذي يلعبه الذكر في التصوف. وطالما تمت الإشارة إلى مشابهتها لصلاة يسوع في المسيحية، جابا يوغا «japa yoga» في الهندوسية و«nembutsu» في تقاليد بوذية شين. وذهب

بعض العلماء أكثر من ذلك وادعوا أن الصوفية استعاروا هذه التقنية من الرهبان المسيحيين. غير أن استبعاد دور القرآن والسنة، يجعلها فرضية لا مبرر لها. على كل حال، يعطي ابن عربي اهتماماً جيداً ليوضح أن الذكر يجب أن يكون أمراً مركزياً لا في التصوف وحسب، ولكن في الإسلام بشكل عام.

أُسسَ التراث الإسلامية على المعرفة. هذا واضح بذاته في النصف الأول من شهادة الإيمان «لا إله إلا الله»، والتي تلخص التوحيد أو تؤكد على وحدانية الله. حتى أولئك المطّلعون على التعاليم الإسلامية، ينسون أحياناً أن التوحيد لا يرتبط بالتاريخ، لأنها ببساطة عبارة تشير إلى الأشياء في وجودها. المفكرون المسلمون المحنكون يدركون دائماً أن التوحيد حقيقة كلية وليست زمانية مؤقته، أن تكون إنساناً معناه أن تملك حدساً بهذه الحقيقة، وبكل الأنبياء الـ ١٢٤٠٠٠ الذين جاؤوا بالتوحيد كأساس رسالتهم.

يعبر التوحيد عن طبيعة الواقع بغض النظر عن وجود العالم، أو الإنسان، أو أي مخلوق آخر. إذا أخذنا بعين الاعتبار أن لدينا عالماً ووجوداً إنسانياً، فإن التراث الإسلامي يعطي أهمية لحقيقة ثانية، أي الحالة الإنسانية. يمكن تكثيف هذه الحالة من خلال كلمات «النسيان» و«الغفلة». على الرغم من أن للناس فطرة التوحيد، غير أنه ليس من الضرورة أن يجدوها حاضرة في أذهانهم. وربما ليس من السهل عليهم إحضارها من الكمون إلى الواقع، أو التعبير عنها باللغة، أو وضعها قيد الممارسة. ولذا فهم بحاجة إلى معونة الأنبياء.

النبوة

مع النبوة، التي تشكل المبدأ الثاني من شهادة الإسلام، ينتقل التركيز من اللازمني إلى الزمني، من الأبدي إلى الممكن، من الله إلى التاريخ. المهمة الأولى للأنبياء هي تذكير الناس بحقيقتهم الممنوحة من الله. هذه

الكلمة «تذكير» تفسر «الذكر»، والعديد من الكلمات المشتقة منه مثل: ذكرى، تذكر، وتذكرة. يدعو القرآن استجابة الإنسان لهذا التذكير بالكلمة ذاتها «الذكر». فالتذكير الآتي من الله يدعو الإنسان إلى «الذكر».

استخدام الكلمة ذاتها للإشارة إلى حركة باتجاهين مختلفين. من الله إلى الإنسان، ومن الإنسان إلى الله، متكرر في الرؤية القرآنية الكلية، وهنا نستدعي الاستخدام المتوازي لكلمة «حب» ﴿ **يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ** ﴾ (المائدة، ٥: ٥٤). ﴿ **فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ** ﴾ (البقرة، ٢: ١٥٢).

سواء تكلمنا عن التذكر أو الحب، ففي الحقيقة هناك قوة واحدة، وهي الفعالية الإلهية التي تُظهر الخير والحق والجمال. يحب الله البشر ولذا يرسل الأنبياء مذكرين بأنه هو المصدر الأول للحب وأنه الهدف الحقيقي الوحيد للحب. عقيدة التوحيد هي أساس هذه الرسالة. غير أن استجابة الإنسان لهذا التذكير لا تعني مجرد الإقرار بحقيقتها. أن نذكر الله يعني أن نتنبه إلى الفهم الفطري لوحدانية الله، وأن نعبّر عن هذا الفهم بالقول والعمل.

إن كانت المهمة الأولى للأنبياء هي تذكير الناس بالواحد الحق وحبه لهم، فإن مهمتهم الثانية هي تزويدهم بتعليمات تمكنهم من العيش بطريقة ترضي الحق وتستحق محبته. يدعو القرآن هذه التعليمات بـ«الهدى». أن تتبع هدى الأنبياء هو أن تذكر الله في القول والعمل والفكر، أو في الأعمال، والأحوال، والمعارف. إنه هذا الهدى التي يتحقق كلية في الميراث الممنوح لأولياء الله.

باعتباره استجابة بشرية للتذكير الإلهي، يمكن تعريف الذكر بأنه استحضار الله في الذهن في جميع الأوقات وفي جميع الأعمال. يعرفه ابن عربي بهذا المعنى بقوله «الذكر الذي هو حضوره مع المذكور». (الفتوحات ٤، ٣٦. ٨). إن بقينا غائبين عن الله في القول والعمل والفكر، أو في الأعمال، والأحوال، والمعارف، فإننا ما ذكرناه كما ينبغي أن يُذكر.

يلخص القرآن والسنة التطبيقات العملية للذكر بكلمة «عبادة»، والتي تعني الخدمة، وأن تكون عبداً لله. كما ذُكر في الفصل الأول، في المرحلة الأخيرة من عروجه إلى الله، أدرك ابن عربي أنه لم يكن يشهد إلا تعين الواحد، الله بذاته، وأن تعين الواحد لم يكن إلا وجوده ذاته، الذي هو الوجود الوحيد. رحلته إلى الله كانت في نفسه. في تلك اللحظة أبصر أنه غدا عبداً محضاً، دون أي أثر «للربوبية».

في الحقيقة إن «العبودية» باعتبارها أعلى درجات الكمال الإنساني هي واحدة من أفكار ابن عربي الثابتة. كما يعرف المسلمون بشكل جيد، إن «عبد» هو اللقب الأول للنبي محمد، والذي يذكر في الشعائر الدينية قبل ذكر رسالته بقول «عبدالله ورسوله». ولذا فيجب أن لا نتفاجأ أن ابن عربي يستخدم مصطلح «العبد الكامل» كمرادف يمكن استبداله مع مصطلح «الإنسان الكامل».

العبادة والخدمة هي أهم وظائف الإنسان. عندما يقول الله تعالى في القرآن: ﴿ **وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ** ﴾ (الذاريات، ٥١: ٥٦)، تفهم تفاسير التراث معناه أن على الناس إطاعة الحقيقة الإلهية. وهم يفعلون ذلك عن طريق الذكر، الذي يشمل الأعمال والأحوال والمعارف، ويتضمن القول الصادق، والأعمال الصادقة، والفهم السليم. معيار الاستقامة هو الدرجة التي وفقاً لها تفهم الناس وتعمل وتوجد في حضرة الله.

هناك ثلاثة مبادئ للإيمان الإسلامي وليس فقط اثنان. بعد التوحيد والنبوة، هناك أمر «المعاد»، أي العودة إلى الله تعالى، والذي عادة ما يُناقش بعبارات الموت والنشور. بما أن كل واحد سيموت ومن ثم سيبعث أمام الله، فإن الحياة الآخرة غالباً ما تُدعى «العودة الإجبارية». غير أن علماء العقيدة، والفلاسفة، والصوفية يركزون أكثر على «العودة الاختيارية، أو الطوعية»، والتي تعني الاختيار الحر للالتزام بالعودة إلى الله، هنا في هذه الدنيا والآن.

في الخلاصة، الفهم الإسلامي العام للحالة الإنسانية هي أن الفهم الصحيح للعالم وللنفس الإنسانية يتطلب أن يشرع الناس برحلة العودة إلى الله بشكل حر وفاعل. وهم يفعلون ذلك بذكره في كل مستوى من وجودهم. أن تذكره يعني أن تجعل حقيقة وحدته، حقيقته المطلقة واللامتناهية، هي محور فكرك، كلامك، وأفعالك. هذه بدقة هي العبادة والخدمة التي تشكل الاستجابة الملائمة للتوحيد والنبوة. ولذا فإن خطاب القرآن هو حول التوحيد والعبادة كبعدين أساسيين لأي تراث أصيل. ﴿ **وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ** ﴾ (الأنبياء، ٢١: ٢٥).

كتاب النفس

في عملية تفصيل أسماء الله وأفعاله، يؤكد القرآن بشكل مطول على أنه كتاب الله، وخطابه، وكلماته. إنه يؤكد على أن جميع الوحي للأنبياء ليس سوى خطاب الله، وأن الله يتحدث إلى الأنبياء لتوضيح طبيعة الأشياء وليشرح للناس الاستجابة البشرية الملائمة. علاوة على ذلك، فإنه يخبرنا مراراً أن الله يخلق العالم من خلال كلامه. كما أن القرآن وغيره من الكتب السماوية هي علامات أو «آيات» الله، كذلك أيضاً الكون كله عبارة عن مجموعة واسعة من علامات الله أو آياته. في الواقع، يخلق الله الكون من خلال الكشف عن ثلاثة كتب: الكون والنفس البشرية، والكتاب المنزّل. في كل كتاب منها يعرض آياته ويكتب كلماته.

عندما نفهم أن الواقع يتكون عن طريق الكلام، سنرى أن مهمة الإنسان هي قراءة وفهم ما هو مكتوب واتباع التعليمات. تفسير القرآن هو أساس جميع العلوم الإسلامية وثمرتها، وهو ينطوي دائما على الترجمة المباشرة للكون والنفس. كل مسلم، بقبوله القرآن على أنه كلام الله، فقد قبل مسؤولية فهم ما يقوله الله. ثمرة هذا التفاهم تعود إلى النفس.

كل نفس سوف تستجيب بحسب قراءتها الخاصة، ليس فقط للكتاب المنزّل، ولكن أيضا للكتابين الآخرين. ونظراً لأن فهم النفس مكتوب خارج ذاتها، فإن كتاب النفس له الأهمية الأكبر في تحديد قدرها. هذا يساعد على تفسير لماذا يقول القرآن خلال سرد الأحداث التي ستجري في يوم القيامة إن كل إنسان سوف يُخاطب بقول: ﴿ **اقْرَأْ كَتَابَكَ كَفَى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيباً** ﴾ (الإسراء، ١٧: ١٤).

محور المعرفة إذاً هو أن يفهم المرء نفسه. العودة الطوعية تُعلّم الناس كيف يفسرون أنفسهم عن طريق إدراك الإنسان الحكيم لكل من الوحي والكون. تحقق العودة ثمارها في يوم القيامة. ما ينبغي أن نسعى لتعلمه هو ما نحن عليه الآن، وما سنكون عليه عندما نعود للقاء الله. كل المعارف الأخرى يجب أن تكون تابعة لهذه المعرفة.

نَفَس الرحمن

عندما يناقش ابن عربي خلق الله للكون من خلال الخطاب، فإنه كثيراً ما يستخدم عبارة «نَفَس الرحمن» المستعارة من عبارة نبوية. وفقاً للقرآن، فإن الله الرحمن هو المستوي على العرش المحيط بالكون كله. الله هو الملك كما يخبرنا القرآن، وكل ملك له عرش ومملكة. مملكة الله هي الكون بكليته. وهو يستوي على العرش بكونه الرحمن، لأن الرحمة الإلهية - التي هي مانحة الخير، والجمال، والحقيقة - تحدد طبيعة الكون. وفقاً للنبي عليه السلام، منقوش على العرش «رحمتي سبقت غضبي».

يخبرنا قول آخر بأن عرش الرحمن هو قلب الإنسان. يترتب على ذلك أنه كما لا شيء يمتد وراء عرش الله الكوني الأكبر[39] سوى الله، كذلك لا شيء في مركز عرش الله الكوني الأصغر[40] سوى الله. وهنا

---

39 - Macrocosmic.
40 - Microcosmic.

نجد الحديث القدسي المروي عن طريق النبي عليه السلام «ما وسعتني أرضي ولا سمائي، ولكن وسعني قلب عبدي المؤمن».

عندما يتحدث الرحمن، فإنه يلفظ الكلمات بنَفَسه، وبالتالي أنفاسه هي المكون الأساسي للكون. إنها الصفحة التي يكتب عليها الله الكتاب الكوني. طبيعة الكلمات التي تظهر في النَفَس يعبّر عنها في اللغة بـ«كلام»، و«كلمة». كلاهما مستمد من الأصل اللغوي «كلم» والتي تعني في اللغة العربية «الجرح»، والتي تعني القطع أو الجرح. والجرح بدورها تعني بشكل عام التأثير، أي أن تترك أثراً أو علامة. استناداً على هذه التعريفات القياسية، يقول ابن عربي إن الخطاب الإلهي يترك أثراً من نَفَس الرحمن. كل كلمة هي «قطع» و«تفصيل»، على الرغم من أن النَفَس ذاته يبقى دائماً متصلاً وعلى حاله.

في الأبدية الحاضرة يتكلم الله كلمة واحدة، وهو أمر «كن». هذه الكلمة تثير عدداً لا بداية ولا نهاية له من متواليات الكلمات والعوالم التي تتكشف في العوالم الروحية، والخيالية، والجسمية. كلمة واحدة هي «كن» أنشأت «الكون»، ولذا فكل شيء متضمن فيها. يوجه الله هذه الكلمة نحو ما يشاء أن يوجده، ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴾ (النحل، ١٦: ٤٠).

الأشياء التي يتحدث الله إليها مقيمة في العدم، وهو كما رأينا، عالم المعرفة الإلهية الشاملة. يعلم الله كل شيء، كل الأعيان، أزلاً، ولكنها لا تملك وجودها بذاتها. عندما يقول لها «كن» تأتي لتتفصل من خلال أنفاسه. فوجودها لا ينتمي إليها وإنما إلى النَفَس الذي نُطقت من خلاله. بالأخذ بعين الاعتبار أن المخلوقات ليست إلا كلمات الله المنطوقة، فإن المعرفة الإنسانية تغدو لا شيء إلا المعرفة بكلمات الله. يصيغها ابن عربي على الشكل التالي: «إن أصل وجود الكون لم يكن عن

صفة إلهية إلا عن صفة الكلام خاصة، فإن الكون لم يعلم منه إلا كلامه، وهو الذي سُمع». (الفتوحات ٢، ٣٥٢. ١٤).

إذا كانت المخلوقات لا تعلم شيئاً إلا كلمات الله، فذلك لأنه لا يوجد شيء سواها لتعرفه. الخطاب الذي يعرفونه هو كلمة «كن» لهم، وذلك الخطاب مستمر، ولذا فهم ينتمون حصراً لله. الكلام هو صفة حقيقية لله، ولذا فالصفة الحقيقية للخلق هي الصمت. وعندما يُنسب الكلام إلى الخلق، فإن ذلك يتم بقدر ما أنعم الله عليها، كما هو الحال عندما يُنسب الوجود إلى الخلق، فإنه بقدر ما أنعم الله عليه بـ «كن». «فإذا سمعتم العبد يتكلم، فذلك تكوين الحق فيه». (الفتوحات ٣، ٢١٨. ٣٤).

كل الأشياء هي كلمات الله، وهي في ذاتها صامته. كلها أنواع من الوجود، وهي في ذاتها معدومة. إنه الوجود الذي يتحدث من خلالها، يسمع من خلالها، ويرى من خلالها، ويتذكر من خلالها. وإنه الوجود هو المحكي والمُستَمع، والمرئي، والمذكور. «العالم ما اكتسب من الحق إلا الوجود، وليس الوجود غير الحق... وما يذكره إلا موجود، وما ثم إلا هو... والعالم على أصله في العدم، والحكم له فيما ظهر من وجود الحق». (الفتوحات ٤، ٩٢. ١٢).

معرفة الأسماء

يدعو علم الكلام الإسلامي المخلوقات بأفعال الله. يوضح ابن عربي أن هذه الأفعال ليست إلا آثار أسماء الله. ولكن ماذا عن الأسماء الإلهية ذاتها؟ ما هي بالضبط؟ عندما نتحدث عن أسماء - سواء كنا نتحدث عن الله أو المخلوقات - فإننا نتكلم عن «أمر يحدث عن الأثر، أو أمر يكون عنه الأثر». (الفتوحات ٢، ١٢٠. ١٣). ولذا، مرة أخرى، الاسم، مثل باقي الكلمات، هو أثر، خدش، أو قطع، أو تفصيل في نسيج الكون المنبسط، الوجود المتصل.

المصدر النهائي لجميع الأسماء وجميع الحقائق هو الله نفسه، الذات الإلهية. في نفسه، يعلم الله كل شيء، لأن كل شيء هو آثار معرفته لذاته، والتي هي وجود مطلق ولا نهائي. لا يعرف الله فقط أسماءه، ولكن أيضاً أسماء كل الأشياء والمخلوقات جميعاً. إذا كان يسمي نفسه بأسماء عديدة سواء في القرآن أو في الكتب المقدسة الأخرى، فذلك لأن آثار الأسماء متنوعة بشكل لا نهائي. كما يقول ابن عربي: «الأسماء الإلهية ما كثرها الله إلا لاختلاف الآثار الظاهرة». (الفتوحات ٤، ٣٦. ١٩).

من وجهة نظر أولى، فإن الأسماء الإلهية هي آثار الصفات والخصائص الإلهية التي تجلت في الخلق. سمى الله نفسه بمصطلحات المخلوقات، والتي هي الكلمات التي لفظها. من بين المخلوقات، بعض الصفات التي يمكن تمييزها، وهذه يمكن أن تكون فقط صفات متكلمها تعالى. يكشف المتكلم عن نفسه من خلال صفات الخلق مثل الرحمة، الحياة، العلم، القدرة، الكلام، إلى آخر قائمة أسماء الله الحسنى التي أوردها في القرآن.

جميع الأسماء، سواء أسماء الله أو أسماء الخلق، هي في التحليل الأخير آثار الذات الإلهية، والتي هي في ذاتها لا يمكن معرفتها أو إدراكها. ومع ذلك، فقد أُعطي الإنسان القدرة على معرفة كل الأسماء - كل الآثار الظاهرة للذات - الآثار التي ليست سوى الكلمات المعبّر عنها من خلال نَفَس الرحمن. هذه هي المعرفه المحتملة التي تضع الإنسان في درجة مختلفة عن باقي المخلوقات الأخرى. عندما قال النبي عليه السلام: «إن الله خلق آدم على صورته»، فإنه بالتأكيد يضع في اعتباره حقيقة أن الله علّم آدم الأسماء كلها. ﴿ **وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا** ﴾ (البقرة، ٢. ٣١).

يشير ابن عربي إلى أن الأسماء تجعل الذكر ممكناً. هذا ينطبق ليس فقط على الإنسان، ولكن أيضاً على الله، الذين يعرف الأشياء من خلال

أسمائها، والتي ليست سوى آثارها في علمه الكلي، الآثار تُعرف باسم «الأعيان»: «فإنه لولا الأسماء ما ذكر الله شيئاً ولا ذكر الله شيء، فلا يذكر إلا بها، ولا يذكر ولا يحمد إلا بها». (الفتوحات ٢، ٤٨٩ . ٢٦).

الجمعية

خلاصة القول، إن السمة المميزة للإنسان هي القدرة على معرفة جميع الأسماء، التي هي آثار الصفات الإلهية، أو آثار الذات الإلهي نفسها. من خلال الفعل الإبداعي منذ الأزل، يلفظ الله الأسماء، فتظهر كمخلوقات في نَفَس الرحمن. المنظومة التي لا نهاية لها من المخلوقات هي كلمات الله المخصصة. كل مخلوق لديه فهم لله. ولكن فقط فيما يتعلق بالاسم أو الأسماء التي تميزه عن الأشياء الأخرى. الإنسان فقط هو من عُلّم الأسماء كلها، مما يجعله بطريقة ما معادلاً لجميع المخلوقات.

في الكون ككل، الأسماء متباينة بشكل لا نهاية له، ولكن في صورة الله الذي هو الإنسان، فإن الأسماء جميعها قد جمعت فيه كنموذج جامع. تلقى آدم المعرفة الشاملة للأسماء عندما علمه الله إياها، وكان قادراً على معرفة كل الأسماء بشكل دقيق، لأنه خُلق على صورة الله الذي يعرف وينطق كل الأشياء.

في النتيجة، من بين جميع المخلوقات، آدم وحده عُلّم معنى اسم الجلالة «الله» ذاته. علم وفهم هذا الاسم وجميع الأسماء الأخرى من خلال معرفة نفسه، إنسان على صورة الله. هذا النوع من المعرفة لا يأتي من خلال وسائل الفكر المنطقي، ولكن مباشرة من طبيعة الأشياء. يشير ابن عربي لهذه المعرفة بكلمة «ذوق»، وهو تعبير يشير للمعرفة المباشرة دون وساطة. «فإن آدم علمه الله جميع الأسماء كلها من ذاته ذوقاً، فتجلى له تجلياً كلياً، فما بقي اسم في الحضرة الإلهية إلا ظهر له فيه، فعلم من ذاته جميع أسماء خلقه». (الفتوحات ٢، ١٢٠ . ٢٤).

تسمح العقائد القرآنية، المتأصلة في الكلمات، والأسماء، والذكر، لحكماء المسلمين بفهم دور الإنسان في الكون إلى حد كبير على أنه تحصيل المعرفة الحقيقية بالله. من يقوم بذلك هو بالتحديد «الإنسان الكامل». النماذج التاريخية للإنسان الكامل موجودة في الأنبياء وبعض الأولياء. ومع ذلك فإن معظم الناس لا يزال على المستوى الذي يدعوه ابن عربي أحياناً «الإنسان الحيواني».

الإنسان الكامل يحقق معرفة الكنز المخفي، المعرفة التي في سبيلها خلق الله الكون. يمكن فقط للبشر إدراك الله في كلية ألوهيته، لأنه الوحيد الذي خُلق على الصورة الجامعة. أهمية هذه المعرفة متضمنة في البيان القرآني: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ (الذاريات، ٥١: ٥٦). يشرح الصحابي ابن عباس معنى «ليعبدون» بأنها تعني «ليعرفون». عندما يدرك المرء حالته الإنسانية بأن عبد مخلوق لله، عندها يمكنه أن يؤدي حق العبودية باتباع الهدي النبوي. «الخلق على مراتب كثيرة، وكان أكمل مرتبة فيه الإنسان، كان كل صنف في العالم جزأ بالنظر إلى كمال الإنسان. حتى الإنسان الحيوان جزء من الإنسان الكامل... فخلق الإنسان الكامل على صورته، ومكنه بالصورة من إطلاق جميع أسمائه عليه فرداً فرداً وبعضاً بعضاً. لا ينطلق عليه مجموع الأسماء معاً في الكلمة الواحدة ليتميز الرب من العبد الكامل، فما من اسم من الأسماء الحسنى، وكل أسماء الله حسنى، إلا وللعبد الكامل أن يُدعى بها، كما له أن يدعو سيده بها». (الفتوحات ٣، ٤٠٩ . ١٦).

العبد الكامل

تتحقق آثار أسماء الله وصفاته خارجاً في المخلوقات المتنوعة في الكون، بخلاف الإنسان - مهما كان المستوى الذي يقيم فيه، من الروحي

والملائكي إلى المادي والحسي - بخصائص محددة وفريدة من نوعها لكل مخلوق. كل شيء في الكون يعلم الله بطريقة خاصة، متباينة، ومحدودة، ما يحددها هو الصفة التي يكشفها الشيء، أو الكلمة الإلهية التي يجسدها. كل شيء يُخبر عن الله، ويُظهر آياته. من خلال أخذ مكانته الخاصة به في الخطاب الرحماني الذي لا يتكرر أبداً.

في الواقع المتعدد المستويات، والتي تمثلها النفس الإنسانية. تتحقق آثار أسماء الله وصفاته داخلياً. إنها تمتد من المادي إلى عالم الروح، وتحيط بالقلب، المركز المنير للوجود. الروح التي نفخها الله في آدم عند خلقه.

وحده الإنسان أُعطي القدرة على معرفة الله بشكل كلي، متكامل، لأنه وحده المخلوق لا على صفة أو اسم واحد من أسماء الله وصفاته ولكنه مخلوق على صورة الاسم الجامع لله، الذي يشير إلى الله في مطلقيته ولا نهائيته، في ذاته وصفاته، في تعاليه ومعيته، في تنزيهه وفي تشبيهه. فقط الصورة الإنسانية تدل على معنى حقيقة الله الجامعة. الإنسان في الواقع هو اسم الله الأعظم «أنت أدل دليل على الله وأكبره، فلك أن تسبحه بك... فأنت اسمه العظيم». (الفتوحات ٢، ٦٤١. ٢١).

إذا كان اكتمال العبادة والعبودية هو أن نتذكر الله بطريقة مناسبة لحقيقة الله الكلية، ففقط أولئك المخلوقون على صورته يمكن أن يكونوا عبيده لذاته. مع ذلك، وفي معنى أضيق، العبادة تعني خدمة مقاصد الله، وفي هذا الصدد فكل شيء يعبد الله، لأن الأشياء المخلوقة والطارئة لا يمكنها أن تفعل شيئاً سوى الوجود الضروري الذي أنشأها، ﴿**إِن كُلُّ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَٰنِ عَبْداً**﴾ (مريم، ١٩: ٩٣). كل عبد، أي كل مخلوق، يعبد الله ويخدمه من خلال وجوده الخاص. كل لديه حالة تحددها الطريقة التي خصصها به الرحمن من خلال نَفَسه.

إن كان البشر هم وحدهم القادرون على تحقيق منزلة العبودية الكاملة لله، فذلك لأنهم الاستثناء لدورهم المخصوص في الكون. في

حالتهم الكاملة. ليس لهم حالة خاصة من الوجود، لأن وعيهم وإدراكهم ليس لها حدود. إنهم لوحدهم الصورة الكونية لله العارف والمدرك. في الواقع، لديهم إمكانية أن يكونوا على صورة نَفَس الرحمن ذاته، تجلي كل الوجود، وكل الأسماء والصفات الإلهية. هذا، في رأي ابن عربي، هو المعنى الحقيقي للخلافة الإلهية التي منحت لآدم. «فمن لم يزل مشاهداً لما خلق له في الدنيا والآخرة، فذلك هو العبد الكامل المقصود من العالم، النائب عن العالم كله، الذي لو غفل العالم كله أعلاه وأسفله زمناً فرداً عن ذكر الله، وذكره هذا العبد قام في ذلك الذكر عن العالم كله، وحفظ به على العالم وجوده». (الفتوحات ٣، ٢٤٨ . ١٢).

بيت الله

باختصار، يصور القرآن الله، والكون، والإنسان في صيغة كلمات وخطاب. فُهمت المبادئ الثلاثة الأساسية في الإسلام: التوحيد، والنبوة، والمعاد، على أساس الأسماء والتسمية. مهمة الإنسان هي الاستجابة لوضعنا الحالي من خلال تذكر أسماء الأشياء، الأسماء الحقيقية والفعلية للأشياء كما تدل على الحقيقة الإلهية، أو بقدر ما تُفصح عن نَفَس الرحمن.

لا يمكن إنجاز هذه المهمة إلا من خلال القلب، مركز الإنسان الروحي والمعرفي. يمكن للقلب وحده أن يتسع ليصبح عالماً غير محدود من الوعي والإدراك. من بين جميع المخلوقات، القلب وحده هو القادر على أن يسع الله. تذكر الله بشكل كامل وفعال يعني العثور عليه مستوٍ على عرش العالم الأصغر. معرفة الله تتطلب إدراك كل شيء على أنه تجليات للحق، حيث العلامات والآثار تجلّي أسماء الله وصفاته. هذا ليس نوعاً من المعرفة النظرية، ولكن معرفة كشفية وذوقية. إنه رؤية حقيقية للكلية الإلهية، وحقيقة أنه ﴿ **فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ اللّهِ** ﴾

(البقرة، ٢: ١١٥). تأتي هذه المعرفة عن طريق التذكر، والذي هو «الحضور مع المذكور».

بمجرد أن يتحقق الوجود، سنرى أن كل شيء في هذا العالم ملعون بقدر ما لا يكشف عن الحق، وأننا أنفسنا ملعونون بقدر ما نفشل في إدراك الأشياء على أنها تجلياته. ومع ذلك، في الوقت ذاته، نحن نرى أن العالم ما هو إلا تذكر الله لنا، ذكر الله في نفسه. استجابتنا يمكن أن تكون بأن نحذو حذو العالم، أن نتذكر الله ونذكره.

«الدنيا ملعونة»، كما يقول الحديث النبوي، «ملعون كل ما فيها، إلا ذكر الله». ولكن، كل شيء هو ذكر الله، ولذا فلا شيء فيها ملعون. تحوّل كيمياء الذكر ما هو ملعون إلى ما هو مبارك. مكان الذكرى، حيث يصبح الله حاضراً، ويصبح الإنسان مباركاً، هو القلب. فقط المعرفة والإدراك يمكنهما أن تحييا القلب وتجعلا من الممكن تحقيق الحالة الإنسانية. لهذا السبب يكتب ابن عربي: «وأعظم المعاصي ما يميت القلوب، ولا تموت إلا بعدم العلم بالله، وهو المسمى بالجهل، لأن القلب هو البيت الذي اصطفاه الله من هذه النشأة الإنسانية لنفسه، فغصبه فيه هذا الغاصب، وحال بينه وبين مالكه، فكان أظلم الناس لنفسه لأنه حرمها الخير الذي يعود عليها من صاحب هذا البيت لو تركه، فهذا حرمان الجهل». (الفتوحات ٣، ١٧٩ . ٦).

الفصل الخامس
المعرفة والتحقق

هدف ابن عربي الأساسي في كتاباته هو إظهار الطريق إلى حياة القلب. إنه يريد أن يوقظ لدى القراء الحدس للتوحيد الذي يقع في جذور وجودهم، وأن يذكرهم بالوسيلة لتحقيق العبادة والعبودية التي تطلبها طبيعتهم. المعرفة أمر أساسي لهذه المهمة، لذلك فهو يناقشها باستمرار. ومع ذلك فإن هدفه ليس تقديم نظرية أو شرحاً شاملاً، بل يريد أن يحث القراء على تجاوز التعلم الروتيني لتحقيق فهمهم الخاص وأن يحققوا لأنفسهم الحقيقة المكتوبة خارجاً في آيات القرآن، والكون، والنفس.

غالباً ما يستشهد ابن عربي بالأمر الإلهي: ﴿ **وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْماً** ﴾ (طه، ٢٠: ١١٤). وعلى الرغم من أن الصيغة النحوية لهذا الدعاء فردية، وعادة ما يؤخذ على أنه موجه للنبي عليه السلام، إلا أنه يتعلق بكل نفس بشرية. إذا كان النبي نفسه، العقل logos المتجسد، والإنسان الكامل بامتياز، قد أُمر بأن يسأل الله مزيداً من المعرفة والفهم، فإذاً يجب على جميع البشر أن يفعلوا الشيء نفسه.

الأمر بطلب العلم لا يعني ببساطة الحصول على المعلومات والتعلم من الناس والكتب، يجب على الإنسان بالتأكيد اتباع الهدي الإلهي، ولكن السعي للمعرفة يبقى شخصياً بشكل كبير. آراء الخبراء، والعلماء، والمختصين لا علاقة لها بالوعي الحقيقي. لا يمكن لأحد أن يعرف عنك. حياة القلب تتعلق فقط بالوعي الذاتي، وموضع الوعي الذاتي يمكن أن يكون فقط في ذات الفرد.

المعرفة

يتفق ابن عربي مع الرأي المقبول القائل بأن «العلم» لا يمكن تعريفه، لأنه أمر مفترض سابق على أي تعريف. ومع ذلك، فهو يصر على أن

المعرفة الحقيقية تتعلق بالشيء في ذاته، «الذات» التي هي في التحليل الأخير عينه الثابتة، أو حقيقته كما يعرفها الله.

المعرفة، مثل أي شيء آخر، لها أصول إلهية. يتكرر في القرآن مراراً أن الله يعلم كل شيء. الوجود الحق ليس فقط ذلك الموجود فعلاً، ولكن أيضاً الذي يجد بحق، ويعرف بحق. القول بأن الله لديه المعرفة يعني ذلك أن الوجود الحق يعي دائماً حقيقته، هو يعلم نفسه وكل ما تتطلبه مطلقيتها ولا نهائيتها. يعلم الله ذاته، وصفاته، وأفعاله: يعرف نفسه ويعرف جميع الأعيان.

يتحدث ابن عربي في بعض الأحيان عن «أربعة أركان» للألوهية، ويقصد بذلك الأسماء الأربعة الأساسية التي يستند إليها الكون: الحياة، والعلم، والإرادة، والقدرة. ويشير إلى أن كل من هذه الأسماء يدل على الوجود ذاته، غير أن بينها ترابطاً منطقياً يساعدنا على فهم النظام الأساسي للكون.

يخلق الله الكون من خلال القدرة، لكنه لا يمارس القدرة دون إرادة، وهو ما يعني أن لا شيء عبثي أو بلا معنى يحدث أبداً في الكون. وهو لا يريد شيئاً دون أن يعرفه أولاً، ولذا فالمعرفة تسبق الإرادة، والمعرفة تتوقف على الحياة.

طريقة أخرى لفهم الأصول الإلهية للمعرفة هو أن نلاحظ أن الله هو «الواحد الكثير». بعبارة أخرى، الوجود الحق هو حقيقة واحدة تُدعى بشكل صحيح بالعديد من الأسماء، وهذه الأسماء لا تمس وحدتها بأي شكل من الأشكال. الله هو الوجود - سواء أن يوجد أو أن يَجد — ومن ضمن تفرده يجد الأعيان الممكنة في لانهائيتها.

أول شخص استخدم مصطلح «وحدة الوجود» بمعنى تقني هو سعيد الدين الفرغاني (ت. ١٣٠٠م)، وهو طالب لتلميذ ابن عربي الأول صدر الدين القونوي. لم يدّع الفرغاني أن التعبير يشير إلى منظور ابن عربي،

ولكنه استخدمه ضمن سياق مناقشة مبدأين على أساسهما يقوم الكون، وهما وحدانية وجود الله، وكثرة موضوعات علمه. وحدانية الوجود تعطي الوجود المشترك من قبل الكون كله، وكثرة العلم تؤدي إلى تعدد الأشياء وتغير أحوالها المستمر. كلاً من وحدانية الوجود وكثرة العلم تابعان لوحدة الله.

إذاً، فإن العلم كصفة إلهية يشير إلى الوجود الحق باعتباره الواحد الذي يدرك ذاته والآخرين. وكصفة للإنسان، فإنه يشير إلى البشر بنفس الطريقة بقدر ما نكون واعين لذاتنا وللآخرين. أن نعلم حقاً يعني أن نتذكر الأسماء التي عُلّمها آدم، وليس هناك شيء أعلى من ذلك يمكننا أن نطمح إليه، «وأنه لا رتبة أشرف من رتبة العلم». (الفتوحات ٣، ٤٤٨ . ٧).

مع الأخذ بعين الاعتبار الأهمية الرئيسية التي يوليها ابن عربي للمعرفة الإنسانية، ومناقشته المستمرة لها، وللمساحة الاستثنائية التي تحظى بها في كتاباته، فإنه خارج عن هدف هذا الفصل حتى البدء بعرض آرائه في نظرية المعرفة. بدلاً من ذلك سأحاول أن أثير شرحه لمنافع العلم، وفي ذهني قول النبي المشهور: «اللهم إني أعوذ بك من علم لا ينفع». يقول النبي عليه السلام «طلب العلم فريضة على كل مسلم». ما هو نوع العلم الذي يجب أن يُطلب، وما هو النوع الذي يجب تجنبه، وما هي المنافع التي يمكن الحصول عليها؟

المنافع

من الإنصاف القول إن كتابات ابن عربي تسعى لعرض مجموعة كاملة من الأشياء التي يمكن للبشر معرفتها، لا بشكل شامل طبعاً، وإنما بقدر ما تكون مفيدة. فيما يتعلق بأهدافها فإن «العلوم ليست مطلوبة لأنفسها، وإنما تُطلب من حيث متعلقها». (ذخائر الأعلاق، ١٩١). ولكن ما هو هذا الهدف أو هذه الأهداف، التي يمكن أن يعرفها الإنسان وتكون نافعة للبشر؟

يجب أن تُفهم المنافع بالمعنى الواسع، وذلك في ضوء المبادئ الثلاثة للإيمان: التوحيد، والنبوة، والمعاد. من هذا المنطلق، العلم النافع يمكن أن يكون فقط ما يتفق مع الحق وينفع الإنسان في المقابل. أيّ علم لا يسفر عن فائدة ضمن هذه الشروط ليس بعلم قرآني، وعلى ذلك ليس بعلم إسلامي. ويمكن للمرء أن يجادل بأن تحصيله لا يرقى إلى مستوى الكرامة الإنسانية. بالتأكيد، قد يكون هناك حاجة للعلم في مختلف المستويات الاجتماعية والفردية، ولكن يجب أن يُطلب هذا العلم بقدر ما هو لازم للإعداد للمعرفة الأهم «فإن المنصف ما له همة إلا العلم به تعالى». (الفتوحات ٤، ١٢٩ . ٦).

في رسالة موجهة إلى عالم العقيدة الشهير ومفسر القرآن فخر الدين الرازي، يقترح ابن عربي شيئاً من فائدة العلم ويميز بين العلم الذي هو ضروري وواجب، وبين أنواع العلوم الأخرى التي يشغل الناس بها أنفسهم عن النداء الإلهي الموجه لهم. يؤكد على أن المعرفة المجدية حقاً ليست سوى معرفة الله التي تأتي عن طريق «الوهب» و«المشاهدة»، والتي يمكن القول إنها لا تأتي عن طريق الكتب والأساتذة.

يوضح ابن عربي للرازي أن الإنسان الحكيم والذكي يسعى فقط لتلك الأنواع من المعرفة التي من شأنها مساعدته في استكمال نفسه، ومن ثم سوف ترافقه في مراحل ما بعد الموت، أو ما يدعوه ابن عربي بـ«مواطن الآخرة». الأنواع الأخرى من المعرفة - مثل الطب أو الرياضيات - هي مفيدة فقط في هذا العالم، ولذا سوف تترك وراءنا عند الموت. «فينبغي للعاقل أن لا يأخذ منه إلا ما مست الحاجة الضرورية إليه، وليجتهد في تحصيل ما ينتقل معه حيث انتقل. وليس ذلك إلا علمين بخاصة: العلم بالله والعلم بمواطن الآخرة وما يقتضيه بمواقفه، حتى يمشي فيها كمشيه في منزله فلا ينكر شيئاً أصلاً». (رسالة للإمام فخر الدين الرازي، ٦-٧).

ماذا عن علم الأحكام الشرعية؟ هل هذا العلم ضروري؟ الجواب هو نعم «على قدر الحاجة». مثل معظم أنواع العلم الأخرى، فإن العلم الشرعي لن يكون له فائدة في الآخرة. ينتهي تكليف الإنسان بالعبادات مع الموت. في الآخرة، الجميع يعبدون الله بحسب العبادة الذاتية، وليس بحسب العبادة الثانوية التي هي من سمات المؤمنين في هذا العالم، والتي تعتمد على معرفتهم التعاليم الدينية. وبالتالي فالعلم الشرعي مهم إلى الدرجة التي يفيد فيها في توجيه الفرد في عبادة الله وخدمته في الدنيا، ولكن ليس له أي استخدام في الآخرة. ينبغي للمرء أن يتعلمه هنا فقط على قدر الحاجة.

يخبرنا ابن عربي بأننا نحتاج إلى العلم الشرعي الموحى تماماً كما نحن بحاجة إلى الغذاء، ولذا فعلينا أن نكون معتدلين وأن نأخذ منه بمقدار ما تمس الحاجة إليه في النشاط، والذي هو على وجه التحديد العالم الذي تنطبق عليه هذه المعرفة. وإعطاؤه الكثير من الاهتمام سيؤدي إلى مرض الروح، تماماً كما أن تناول الكثير من الطعام سيؤدي إلى مرض الجسم. في المقابل، معرفة الله ومواطن القيامة في الآخرة لا حدود لهما ليتوقف عندها المرء. فقط هذا النوع من العلم «يؤدى العالم بها إلى الاستعداد لكل موطن بما يليق به». (الفتوحات ١، ٥٨١. ٢٩). وهذا العلم أيضاً سيمكن الناس من الإجابة عن أنفسهم في يوم الحساب.

صورة الله

يدعّم ابن عربي رأيه حول العلم النافع بحجج تستند إلى الطبيعة، والعقيدة، وعلم الكون، وعلم الإنسان، وعلم النفس الروحي. أبسط حجة يمكن أن تُدعى «علم الإنسان»، والذي يهتم بدراسة ما الذي يجعل من الإنسان إنساناً. الحقيقة البديهية هنا هي أن «الله خلق آدم على صورته»، و ﴿ **وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا** ﴾ (البقرة، ٢: ٣١).

من الملاحظ أن الصوفية يستخدمون كلمة «صورة» في مقابل كلمة «معنى». فالصورة تعني المظهر الخارجي للشيء، الظاهر، أو جانبه المادي. بينما يشير «المعنى» إلى الحقيقة غير المرئية للشيء، باطنه، جوهره الروحي، أو عينه الثابتة. أن نقول بأن الله خلق الإنسان على صورته فهذا يتضمن أن معنى الإنسان خُصص على حسب اسم الله الأعظم، والذي يشير إلى كل من الأسماء والصفات الإلهية.

عندما يقول القرآن إن الله علّم آدم الأسماء كلها. فهذا يعني أنه قد عُلّم كل أسماء الله وخلقه. الأسماء تشير إلى الله الواحد/الكثير، الجوهر الفرد المحيط بكل الحقائق، أو ما يدعوه ابن عربي عادة بـ«الحضرة الإلهية»، «فما في الوجود إلا الحضرة الإلهية وهي ذاته وصفاته وأفعاله». (الفتوحات ٢، ١١٤ . ١٤).

«المعنى» الذي علمه آدم هو الله، وعلم آدم هو «صورة» هذا المعنى. ولكن علم آدم غير منفصل عن وجوده. كما أن علم الله ليس إلا وجوده. العلم ذاته الذي وهب من الله إلى آدم هو ذاته الوجود الذي يمده ويسنده، الكلمة التي خصصته في النَفَس الرحماني.

فالروح الإنسانية إذاً لها بداية، لأن الله أوجدها، ولكن ليس لها نهاية، لأنه لا نهاية للعلم المتجلي من عينها الثابتة. المعنى الإلهي الذي لا بداية له ولا نهاية له يصبغ الروح الإنسانية بصورة لا حدود لها، والمعنى ذاته يتضمن كوناً غير محدود من نَفَس الرحمن.

المعرفة الصحيحة للأكوان هي في الحقيقة معرفة آيات الله الباطنة والظاهرة. يرى ابن عربي أن ذلك واضح بشكل جلي في اللغة العربية حيث كلمة «الكون» هي «العالم»، والمعرفة يشار لها بكلمة «العلم»، والآيات هي «علامات»، فـ«العالم»، و«العلم»، و«العلامة»، كلها مشتقة من الجذر ذاته: «العالم إنما جئنا به بهذه اللفظة لنعلم أنا نريد به علامة». (الفتوحات ٢، ٤٧٣ . ٣٤).

وعلى الرغم من أن علم الكون يجب أن يحصل من خلال عملية معرفة النفس والله، إلا أنه من الممكن أن يشكل أكبر حجاب. كلّما ركّزنا أكثر على العلامات دون إدراك إلى ماذا تشير، كلما غدت الظلمة التي تحجبنا عن رؤية الأشياء على حقيقتها أعمق وأكثف.

المعرفة التي يعوّل عليها

يشكل الكون عالم الممكنات، في مقابل ذلك هناك الوجود الواجب لله، وهناك المعدومات المستحيلة. يخبرنا القرآن مراراً أن الله قاهر فوق كل شيء. فالأشياء التي مصدرها غير متناهي لا يمكن أن يكون لها نهاية. ينتج عن هذا أن «العلم بالممكن هو بحر العلم الواسع العظيم الأمواج الذي تغرق فيه السفن، وهو بحر لا ساحل له إلا طرفيه». (الفتوحات، ج٣، ٢٧٥ . ١٥). وهذان الطرفان هما الوجوب والاستحالة، أو ذات الله، واللاشيء المطلق.

محاولة معرفة شيء من خلال الأشياء الأخرى يشبه محاولة تثبيت موجة في محيط. في ذاته، ساحل الوجوب لا يمكن أن يُعرف، لأن لا أحد يعرف الله إلا الله. ولا يمكن لأحد أن يعرف ساحل اللاشيء المطلق، لأن لا شيء هناك ليُعرف. هذا يساعد في فهم لا أدرية ابن عربي المتطرفة فيما يتعلق بمعرفة الأشياء بدون الإشارة إلى التعليمات الإلهية، «من المحال حصول العلم بالعالم أو بالإنسان نفسه أو بنفس كل شيء لنفسه». (الفتوحات ٣، ٥٥٧ . ٤). بكلمات أخرى، إن المعرفة الحقة تنتمي لله وحده، والمعرفة الإنسانية يمكن أن تكون موثوقة بقدر ما تحمل من صفات العلم الإلهي، أو كما يصيغها القرآن ﴿ **لاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاء** ﴾ (البقرة، ٢: ٢٥٥).

المعرفة التي يستطيع الناس تحصيلها بجهودهم تقوم على معرفة الأشياء من خلال مقارنتها بأشياء أخرى، وفي أحسن الأحوال من خلال علاقة هذه الأشياء بالله تعالى. الله فقط لديه معرفة مباشرة ومن دون

وسائط لذاته وللأشياء كما هي. يمكن للّه أن يمنح المعرفة المباشرة لذاته، ولكن حتى حينئذ، فلا أحد يعرف اللّه إلا اللّه. ما يحدث حقاً هو أن اللّه يصبح السمع الذي يسمع به العبد، والعقل الذي من خلاله يعرف.

مع الأخذ بعين الاعتبار استحالة أي معرفة بدون الاستناد إلى اللّه، فلا يجب أن يبدو مستغرباً أن يكرر ابن عربي مناقشته لعدم ملاءمة العقل في تحصيل الفهم الحقيقي. إذ إن أي معرفة يتم تحصيلها عن طريق العقل الإنساني، أو بأي وسيلة بشرية محضة من وسائل المعرفة هي غير مضمونة بسبب محدودية المخلوق. الناس يمكنها أن تفهم بقدر ما تكون قابليتهم الأصلية للتعلم، وتبعاً للظروف، والتنشئة، والتدريب. هم يعرفون بحسب ذواتهم، وهو ما يمكننا من القول في التحليل الأخير، بأنهم يعرفون فقط أنفسهم، «لأن الشيء لا يعرف إلا نفسه، ولا يعرف إلا من نفسه». (الفتوحات ٣، ٢٨٢ . ٣٤).

التقليد

يدلل ابن عربي على عدم جدوى جهود الإنسان المستقلة في إدراك الحقيقة من نواح كثيرة. فهو يشير، على سبيل المثال، إلى أن كل معرفة هي نتيجة لمعرفة النفس. ولكن في اكتساب المعرفة، نحن مجبرون أن نعتمد على الآخرين، وأن نثق بهم. فنحن نقلد في معرفتنا . نوقشت مسألة التقليد بشكل أكبر في الفقه، حيث وضعت في مقابل الاجتهاد، أي القدرة على استخلاص الأحكام الشرعية بشكل مستقل. إذا كان المؤمن لا يتقن تماماً المصادر الشرعية، فعليه أن يأخذ هذا العلم من شخص يعرفه.

في العلوم العقلية مثل الفلسفة، فإن التقليد لا يوضع في مقابل الاجتهاد، ولكن في مقابل «التحقيق»، والذي يعني معرفة الأشياء من خلال إدراك حقائقها كما هي الحقيقة المتعالية للعقل الكلي (أي الروح الإلهي). موقف ابن العربي، مثل الفلاسفة، هو أن الهدف من طلب العلم هو تحصيل التحقيق، ومعرفة الحقائق من أجل الذات. هذا النوع من

المعرفة هو بالضبط مالا يملكه الناس، لأنهم يتبعون سلطة المعلمين، والكتب، والرآي العام، والعلماء، والخبراء، وملكاتهم الخاصة، والخيال، والعقل، وكلها لا يعوّل عليها. كل من لا يحصّل التحقيق فلم يدرك حقيقة الأشياء، كما يقول ابن عربي: «وإذا ثبت أنه لا يصح فيما سوى الله العلم بشيء إلا عن تقليد، فلنقلد الله، ولا سيما في العلم به». (الفتوحات ٢، ٢٩٨. ٣).

الطريق لاتباع سلطة الله هو أن تخطو على خطى الأنبياء، محمد على وجه التحديد. ولكن لا يكفي ببساطة أن تقبل التعليمات النبوية وتضعها موضع التنفيذ. يتطلب الميراث النبوي الكلي والمتكامل تلقي المعرفة مباشرة من الله بطريق المنح أو المشاهدة. الرسل أنفسهم، نماذج الكمال الإنساني، تلقوا علومهم من هذا الطريق ذاته، «يجمع الله الرسل فيقول ماذا أجبتم، قالوا: لا علم لنا إنك أنت علّام الغيوب، وصدقوا وكذا هو الأمر، فلا علم لأحد إلا من يعلمه الله، وما عدا هذه الطريقة الإلهية في التعليم فإنما هو غلبة ظن أو مصادفة علم أو جزم على وهم». (الفتوحات ٤، ٨٠. ٣٣).

التحقيق

يؤكد ابن عربي أن المعرفة الحقيقية وحدها هي المفيدة حقاً، وأن هذه المعرفة هي المعرفة الحقة للوجود الحق والتي يتم تحصيلها بإتباع أوامر الله. كل نوع آخر من المعرفة يجب أن يكون مُسخّراً لهذه المعرفة. إنها المعرفة التي تشكل وسيلة لمعرفة الكنز الخفي وتحقيق قصد الله في خلق الكون. يحقق الناس من خلالها ذواتهم الخاصة كصور لله، ويَصلون للسعادة الأبدية. باختصار، يصبح الإنسان إنساناً كاملاً.

من أجل تحصيل التحقيق، لا بد من تجاوز حدود جميع أنواع المعرفة ما عدا النوع الذي يدرك الصلاحية النسبية لكل نوع في حين لا يكون مقيداً أو محدداً بأي منها. هذا هو بالضبط «مقام لا مقام» أو «موقف

لا موقف». يتحقق ذلك من خلال «المحمديين»، أولئك الذين يحصلون على الميراث النبوي أجمعه من خلال النبي محمد عليه السلام.

التحقيق، إذن، هو التحقق الكامل للعلم النافع. الكلمة العربية تحقيق هي الصيغة الفعلية الثانية للجذر «حقق». والتي يشتق منها كلمتان عظيمتا الأهمية في العلوم الإسلامية وهما: حق، وحقيقة. الكلمة الثانية، «حقيقة» تعني «المطابق للواقع»، ويمكن أن يقال الكثير عما تعنيه عند ابن عربي وفي العلوم الإسلامية بشكل عام. الترجمة الإنجليزية قد توحي لنا ببعض الاتجاهات التي قد تأخذنا إليها المناقشات. كل ما علينا القيام به هو طرح أسئلة من قبيل: «ما هي الحقيقة؟» أو «ما هو الشيء الحقيقي؟» لنجد أنفسنا منغمسين في أصعب المسائل الفلسفية.

كلمة «حق» ربما أكثر أهمية من كلمة «حقيقة» في سبيل فهم معنى «التحقيق». كلمة «حق» لا تعني فقط «واقعي» كما جرت العادة أن تترجم، ولكن تعني أيضاً، الصحيح، الملائم، والمناسب، والعدل. باعتباره اسماً إلهياً بحسب القرآن، فهو يعني «الحق تعالى». منذ بدايات الإسلام، وكلمة «الحق» تستخدم كمرادف لكلمة «الله»، وعادة ما توضع في مقابل كلمة «الخلق».

يمكن القول إن هناك أمران واقعان: «الحق»، و«الخلق». حالة الحق واضحة تماماً لأنه «لا إله إلا الله»، وهو ما يعني أنه لا يوجد شيء حقيقي، صحيح، حق، مناسب، وملائم وعادل بكل ما لهذه الكلمات من معنى إلا الله تعالى. ولكن حالة الأشياء المخلوقة هي التي تثير التساؤل.

في البحث عن حالة الخلق، يمكننا الحصول على المساعدة من خلال تذكر المصطلح الآخر، الذي يوضع أيضاً في مقابل الحق، ألا وهو «الباطل». الباطل يعني، ما هو غير حقيقي، زائف، لا قيمة له، فارغ، وتافه. القرآن يضع المصطلحين في مقابل بعضهما في الكثير من الآيات مثل: ﴿ **جَاء الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ** ﴾ (الإسراء، ١٧: ٨١).

وعلى الرغم من أن كلاً من الخلق والباطل، هي مخلوقة، وغير حقيقية، ومناقضة للحق، فإن الكلمتين لا يمكن اعتبارهما مترادفتين.

ما هو غير الحق هو مخالف تماماً لما هو حق، إنه نفي للحق. لكن الخلق، وإن لم يكن حقاً، فإنه ليس معاكساً تماماً له، لأنه بالتأكيد ليس غير واقعي، وكاذب، وعديم الجدوى، وفارغ. وضعه الفعلي هو السؤال الأول للفلسفة الإسلامية، «ما هو؟» هذه هي مسألة الماهية أو الجوهر، ويمكن أن تُطرح فيما يتعلق بكل شيء في الكون.

غموض الخلق

حالة الخلق غامضة، فهي تتأرجح بين الحق وعدم الحق، بين الله والعدم، بين الصواب والخطأ، بين المناسب وغير المناسب، بين الكمال والنقصان. نحن مخلوقات ولذا علينا أن نفهم حالة الأشياء المخلوقة في سبيل أن نحيا بشكل ملائم في عالم الوجود. لا يمكننا أن نمنع أنفسنا عن التساؤل حول ما هي حقيقتنا، وفيما إذا كان هناك ما يمكن عمله لتحسين هذه الحالة. إذا ما كنا نتحدث عن التحسين، فإننا بحاجة إلى معيار لنحكم من خلاله فيما إذا كنا نتغير للأفضل أو للأسوأ. وحتى نمتلك معايير فإننا بحاجة إلى معرفة ما هدفنا من الوجود، وغايتنا الحقيقية في الحياة.

هذان هما السؤالان الأساسيان اللذان يبرزان من حالاتنا الإنسانية «ما؟» و «لمَ؟». ما نحن بالضبط؟ ولمَ نحن هنا؟ ما هي حالتنا الحقيقية، وما الذي علينا عمله لنكسب فوائدها ونجني منافعها؟ هدف طرح هذه الأسئلة هو الإجابة عنها، ومن ثَمّ وضع الإجابات قيد التنفيذ، هذا هو ما يعنيه «التحقيق».

هناك آية تلعب دوراً حاسماً في فهم ابن عربي للتحقيق ﴿ **رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى** ﴾ (طه، ٢٠: ٥٠). هنا لدينا بداية الجواب لهذين السؤالين.

ما نحن؟ هل نحن حق أم باطل، ملائم أم غير ملائم؟ الجواب الأبسط مُعطى في القسم الأول من الآية ﴿ **رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ**

خَلْقَهُ ﴾، قرر الحق ومنح الخلق، وعندما يأتي الحق، فإن الباطل يزهق. يمنح الوجود الحق المخلوقات وجودها ويحدد ويقرر طبيعتها.

عندما ننظر إلى الأمر الإلهي التكويني، حقيقة قوله ﴿ كُن ﴾ ومنحه الكون للشيء، فإننا نصل إلى نتيجة أن المخلوقات هي حق، ما يعني أنها واقعية، صحيحة، حقيقية، وملائمة. بقدر ما يمكننا رؤية عمل الحق في الخلق، بقدر ما يمكننا رؤية الحق متجلياً في الخلق.

هذا يأخذنا إلى السؤال الثاني: لِمَ نحن هنا؟ الجواب مُتضمن في الشق الثاني من الآية ﴿ ثُمَّ هَدَى ﴾. يخلق الله الأشياء أولاً، ثم يهديها. هدفنا من الحياة هو اتباع الهدي الإلهي ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ (الذاريات، ٥١: ٥٦). الرسالة النبوية تمهد الطريق لتحقيق العبادة والعبودية الملائمة والمُستَحَقة. وهذه الطريق بدورها تقود إلى مقام الخلافة التي من أجلها خُلق آدم.

فالمرء لا يمكنه أن يحقق الهدف الإنساني بمجرد اتباع الأمر التكويني. وعلى كل حال، فكل شيء يتبع الأمر التكويني بطبيعته. ولذا فلا شيء آخر يمكننا عمله. ما يعقّد الوضع الإنساني هو الهدية الغامضة المتمثلة بالحرية، إمكانية قول «نعم» و«لا». يمكن تحقيق الهدف الإنساني فقط من خلال الاستجابة الإيجابية للأمر التكليفي. مع هذا الأمر، واستناداً إلى الأنبياء، زودنا الله بالتعليمات المتعلقة بالعلم والعمل الصحيحين والمخلصين.

إعطاء الأشياء حقها

واحد من مصادر ابن عربي الشرعية لمناقشاته مسألة كون الأشياء المخلوقة حقاً هو حديث مشهور ورد بعدة صيغ وفي معظم كتب الحديث الصحيحة. النسخة المشهورة تقول: «إن لنفسك عليك حقاً، ولربك عليك حقاً، ولضيفك عليك حقاً، وإن لأهلك عليك حقاً، فأعط كل ذي حق حقه».

إعطاء «كل ذي حق حقه» هو التعريف المختصر للتحقيق. التحقيق هو في إدراك حقيقة، وصدق، وصحة، وملائمة الشيء، وبناء على هذا الإدراك تعطيه حقه، والذي هو الأمر المناسب له والملائم لحالته.

فيما يتعلق بالسؤال الأول «ما نحن؟» فإن حديث الحقوق يشرح أننا نحن، وكل شيء لنا علاقة به، لهم حقوق واجبة علينا، ما يعني أن كل شيء، بدون استثناء، لديه حالته الخاصة، ووضعه الصحيح في الوجود، وسلوكه الملائم الذي من خلاله يُظهر الحق لنا. هو كذلك لأنه ﴿ **أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ** ﴾، ولذا فهو لم يؤسس لخلقه فقط، وإنما أيضاً لحقّه، كما يقول القرآن ﴿ **وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلاَّ بِالْحَقِّ** ﴾ (الحجر. ١٥: ٨٥). بهذا المعنى فإن خلق كل شيء يتطابق مع حقه، لأن الحق المطلق قد منحه خلقه.

للإجابة على السؤال الثاني: «لمَ نحن هنا؟» يخبرنا حديث الحقوق أننا هنا لتحصيل التحقيق، والذي يعني «إعطاء كل ذي حق حقه». هدف الإنسان أن يحيا وأن يكون كل ما يعمله، أو يقوله، أو يفكر فيه هو حق، وصحيح، وملائم، وذو قيمة، وحقيقي. كل الأشياء لها حقوق علينا، ولذا ففي موطن النشور (أو إن كنت تفضل، نتائج الأعمال في عوالم ما بعد الوفاة) سوف نجيب عن سلوكنا في تعاملنا مع هذه الحقوق. كل حق علينا يمثل مسؤولية تجاه الله، والناس، والأشياء. الأشياء لها حق، وبناء على هذا، فإن الذوات التي تتعامل معها عليها مسؤوليات.

فقط الإنسان عُلّم الأسماء كله، ولذا فهو لوحده قابل لأن يدرك ويحقق الحق في كل شيء في الوجود. حق خليفة الله يتطلب أن يُدرك حق كل شيء ويتصرف بالشكل الملائم لها. عندما نتعامل مع الأشياء، أو الناس، أو أي حالة، فعلينا التوجه لحقوقها، والتي هي متطابقة مع طبيعتها التي أعطاها الله لكل شيء. ليس هناك فقط الطبيعة المخلوقة، ولكن هناك أيضاً الصواب وما له قيمة. هناك مسؤوليات أخلاقية على الوجود الإنساني بحسب حقيقته ذاتها.

مع الأخذ بعين الاعتبار أن كل شيء يكشف عن الحق المطلق، وأن كل شيء لديه حق بشكل نسبي، ومع الأخذ بعين الاعتبار أيضاً أن الناس سيتحملون مسؤولية حقوق الأشياء عليهم، فإنهم يحتاجون إلى مقياس من خلاله يحكمون على مدى مسؤولياتهم، ويتعلمون من خلاله كيف يتعاملون مع الحقوق. لا يمكنهم معرفة حق الأشياء من خلال نورهم الذاتي أو من خلال بحثهم العقلي في العالم والنفس، لأن الحق النسبي للخلق يتحدد من قبَل الحق المطلق. والحق المطلق لا يمكن أن يُعرف إلا في حال اختار أن يكشف عن نفسه. وعلى ذلك فالمعيار يأتي من خلال الأنبياء، والقرآن هو من يحدد الحق للمسلمين: ﴿ **وَبِالْحَقِّ أَنزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ مُبَشِّراً وَنَذِيراً** ﴾ (الإسراء، ١٧: ١٠٥).

يمكن أن نختم بأنه بالنسبة لابن عربي فإن الأمر الإلهي التوجيهي الأول، الأمر الذي يتناول بشكل مباشر سؤال «لِمَ نحن هنا؟» قد عُبّر عنه في حديث الحقوق، بعبارة «إعطاء كل ذي حق حقه». هذا هو التحقق، هدف الوجود الإنساني.

حق الله وحق الإنسان

أول حق على الناس إدراكه هو حق الله تعالى ذاته، الذي هو الحق المطلق، أساس كل الحقوق. وبالفعل، العديد من الفقهاء وعلماء العقيدة ناقشوا ضرورة تأدية حقوق الله. الآن، وفي البلدان الإسلامية، فإن كل النقاشات المتعلقة بـ«حقوق الإنسان» تستخدم الكلمة ذاتها «حقوق»، وعلى الرغم من ذلك فغالباً ما ينسى أن حقوق الإنسان لا يمكن فصلها عن الحقوق الإلهية ومسؤوليات الإنسان أمام الله.

الطريق لإدراك أن الله هو الحق هو عن طريق إدراكه على أنه الحقيقة والواقع، والذي له مطالب عادلة من كل المخلوقات، مطالب تسبق كل المطالب الأخرى وتؤسس لكل مطلب ولكل حق. القرآن صريح حول مطالب الله العادلة من الناس. إنه ينتقدهم باهتمامهم فقط

بحقوقهم وإهمال حقوق الله. يدعو هذا الموقف بكلمات من مثل: الكفر، والظلم، والفسق. في آية واحدة يسرد عدة أشياء نعتبر أن لها حقوقاً علينا، ومن ثم يخبرنا أنه لا شيء يعود لها إن تقاطعت هذه الحقوق مع حقوق الله. ﴿ قُلْ إِن كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُم مِّنَ اللّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُواْ حَتَّى يَأْتِيَ اللّهُ بِأَمْرِهِ وَاللّهُ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ ﴾ (التوبة، ٩: ٢٤).

باختصار، فإن الحق الذي يلزم أن يُدرك ويؤدى قبل كل الحقوق الأخرى هو حق الله. هذا يعني، من ضمن أشياء متعددة، أن على الإنسان أن يؤدي كل الفروض المطلوبة منه لله، والتي هي بشكل دقيق «واجبات». أولها «التوحيد»، كما يشرحها الحديث المشهور: «حق الله على العبيد ... يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً ... وحق الناس على الله، إن فعلوا ذلك، أن يدخلهم الجنة».

حق النفس

بعد التوحيد، فإن واجبات الإنسان تجاه الله تُحدد بأنها كل ما يتطلبه التوحيد. في مجال الخلق، فإن أول حق تم توضيحه من قبل الهدي النبوي هو حق النفس الإنسانية. لاحظ أن حديث الحقوق يبدأ بـ «إن لنفسك عليك حقاً، وإن لربك عليك حقاً». ومن ثم يذكر الضيف والزوجة، إلخ. الترتيب ليس عرضياً. ومع ملاحظة أن «حقوق الله» لها الأولوية، إلا أنه علينا أن نعرف من نحن أولاً، إذ «من عرف نفسه فقد عرف ربه». عندما أرشد النبي عليه السلام الناس على كيفية التضرع إلى الله قال: «إبدأ بنفسك». فقط عندما ندرك أنفسنا في مقابل الخالق عندها يمكننا حفظ حقوق الله.

على مستوى الشريعة، التبصير بالحقوق هو نسبياً صريح ومباشر. إنه يتطلب أن ندرك أن الشرع الموحى موجه لنا، ومن ثم نحفظ الشرع

بقدر استطاعتنا. غير أن الشريعة تتعلق بجزء صغير من الواقع. ماذا حول الباقي؟ يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿ **إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً** ﴾ (البقرة، ٢: ٣٠). لا يمكن أن تنحصر واجبات ممثل الله بالحفاظ على الأوامر والنواهي، والتي، على سبيل المثال، لا تتناول جذور الأخلاق والفضائل. القرآن يقول: ﴿ **لاَ يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا** ﴾ (البقرة، ٢: ٢٨٦). النفس قابلة لأن تعرف نفسها، والعالم، وربها، كونها مخلوقة على صورة الله، وقد عُلّمت الأسماء كلها.

مسألة من نحن يتعلق بعلم الوجود، وعلم الكون، وعلم النفس الروحي، وعلم الكمال الإنساني. لإعطاء أنفسنا حقها الذي هو لها، علينا أن نعلم المعنى الذي نحن صورته. التحقق هو مقام أولئك الذين نالوا، بسبب العناية والبركة الإلهية، كل إمكانات الإنسان المعرفية والوجودية. يدرك المتحققون الحق بالضبط كما قرره الله. بإعطاء كل شيء في النفس وفي الكون حقه، فإنهم بذلك يؤدون حق الله، ويحققون تمام العلم الممنوح من الله وتمام الوجود الممنوح من الله.

يلخص ابن عربي نظرته في التحقق في فصل صغير في الفتوحات. يشرح أن التحقق هو «المعرفة الحقة لما تستحقه ذات كل شيء». ويمضي ليقول إن التحقق يمكن أن يتم فقط عندما يغدو موضوعاً لحب الله، لأن الأشياء يمكن أن تُعطى حقوقها فقط عندما يغدو الله سمعها، وبصرها، وفهمها. «ومن شرط صاحب هذا المقام، أن يكون الحق سمعه، وبصره، ويده، ورجله، وجميع قواه المصرفة له. فلا يتصرف إلا بحق، في حق، لحق. ولا يكون هذا الوصف إلا لمحبوب، ولا يكون محبوباً حتى يكون مقرباً... الله هو الحكيم المطلق وهو الواضع للأمور في مواضعها، وهو الذي أعطى كل شيء خلقه، فليس في الكون خطأ بنسبة الترتيب لله... وإنما المراد بالتحقيق علم ما يستحقه كل أمر عدماً كان أو وجوداً، حتى الباطل يعطيه حقه ولا يتعدى به محله». (الفتوحات ٢، ٢٦٧: ٣٠).

الفصل السادس

الزمان، والمكان، ومقاصد المبادئ الأخلاقية

يستخدم ابن عربي في كتاباته الوافرة حول الكون كثيراً من المصطلحات التي استخدمها الفلاسفة والعلماء المسلمون مثل ابن سينا وابن رشد. في الواقع. من الصعب الحديث عن الكون من دون مناقشة النماذج الأولية لمظهره، مثل المسألتان الفلسفيتان المهمتان: الزمان، والمكان. هذان المفهومان أخذا شهرة الآن أكبر مما كانتا عليه قبل العصور الحديثة. قد لا يكون هذا مفاجئاً إذا أخذنا في الاعتبار تركيز علم الفلك الحديث على المظهر الفيزيائي بدلاً من البحث في الجوهر والحقيقة.

عندما ناقش ابن عربي الزمان والمكان، أخذ في الاعتبار أصولهما الإلهية. لا شيء في الوجود إلا وهو آية لله وإبداعه. كعلامة، يشكل الزمان والمكان، تذكيراً للنفس الإنسانية بصيرورتها. بكلمات أخرى، فهمهما وإدراك حقهما له صلة مباشرة في مهمة تحصيل التحقيق، أو افتراض امتلاك آثار صفات الله.

منهج التحقيق

لا يمكن وصف ابن عربي بأي لقب تقليدي يُعطى للعلماء المسلمين مثل: صوفي، فيلسوف، متكلم، فقيه، عالم حديث، أو مفسر للقرآن، على الرغم من أنه كان بارعاً في كل هذه العلوم. إذا ما كنا مصرين على إعطائه لقباً، فعلى الأغلب فإن أكثر لقب ملائم له هو «المحقق»، مع الأخذ بعين الاعتبار أنه هو وأتباعه يستخدمون كلمة «التحقيق» مخصوصاً للإشارة إلى توجههم الفكري. لفهم دور الزمان والمكان في

رؤيتـه للأشـياء، لا يمكننـا أن نفعـل أفـضل مـن أن نتأمـل مـرة أخـرى بالتحقيق كمنهج للمعرفة.

كما تم الإشارة سابقاً، الله بما هو الحق، هو الحقيقة، وهو الكامل، والعادل. وعندما تستخدم كلمة الحق للإشارة إلى الخلق، فإنها لا تشير فقط إلى واقعيتهم وحقيقتهم، ولكن أيضاً لمكانها المناسب في الخلق وما يتطلبه ذلك - بشكل محق - من الوجود الإنساني. عندما يدرك المرء حق الأشياء فإنه لا يدرك فقط طبيعتها وحقيقتها، ولكن أيضاً حقوقها، أو ما تستحقه. بكلمات أخرى، فإن الشخص لا يفهم فقط الشيء ذاته، ولكن أيضاً الاستجابة الصحيحة له. يحدد الحق الحقيقة الموضوعية للشيء، ومسؤوليات الفاعل الذي يلتقيها.

كل شيء له حق، لأن كل شيء خُلق بواسطة الحق المطلق، وبناء على ذلك تلقى حقاً نسبياً. في آية: ﴿ **رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى** ﴾ (طه،٢٠: ٥٠)، يمكن أن يُفهم «خلق» الشيء على أنه وجوده الواقعي في أية لحظة، و«هدايته» هو الطريق الذي سيسلكه في تحصيل كماله. بكلمات أخرى، «الخلق» يشر إلى حقيقة أن كل شيء جاء من الوجود الحق، و«الهداية» يشير لحقيقة أن الحق قد زود كل شيء بطريق يعيده إلى مصدره. كل شيء ما خلا الإنسان، يتبع هديه الملائم ببساطة بفضل كونه شيئاً مخلوقاً. كلها تطيع الأمر التكويني.

البشر حالة خاصة، لأنهم الوحيدون المخلوقون على صورة الله. خلق البشر وطبيعتهم الأساسية، تمنحهم إمكانية التحقيق الفعلي لآثار الصفات الإلهية وكأنها لهم، وكذلك للتحقق الفعلي الشامل. هم ليسوا مهديين عن طريق طبيعتهم فحسب، أي كونهم مخلوقين على صورة الله، ولكن أيضاً من خلال التعليمات النبوية. هذه التعليمات ضرورية لأن الإنسان، وبسبب خلقه على الصورة الإلهية، يملك حرية خاصة للعمل

مستمدة من الأثر الإلهي ﴿ اللّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ ﴾ (البقرة، ٢: ٢٥٣). في الوقت ذاته، فإن بعدهم عن مصدرهم، وانكشافهم على العالم غير الحقيقي، الزائف، والزائل، جعلهم عرضة للنسيان والغفلة. ولذا لا يمكن الاعتماد عليها - أي طبيعتهم- في اختيار الخيار الصائب في كل حالة.

يمكن للذكاء والبصيرة الكامنتين في الإنسان الشامل أن تزوداه بإمكانية التفريق بين الحق والباطل، ما هو حقيقي وما هو غير حقيقي، الصواب والخطأ، والملائم وغير الملائم. طبيعة الإنسان الأصلية تجبره على أن يلعب دوراً في صيرورة ما يجب عليه أن يكون، والهدي النبوي يوجهه نحو استكمال الصورة الإلهية. غير أنه لا يستطيع التحقيق الفعلي لنقصه، إلا باختياره الحر والفاعل للحق وعن طريق تجنب كل ما هو غير حقيقي.

باختصار، فإن خلق كل شيء وهديه يضعه ضمن الإطار الأكبر للتوحيد. لا شيء إلا وهو مرتبط بالحق المطلق. ولاعطاء الأشياء حقها فإنه يتوجب أولاً وقبل كل شيء إدراكها ضمن إطار علاقتها مع الله الكثير من الأشياء التي يجب أن نفهم حقوقها قد تمت الإشارة إليها بشكل صريح في الأحاديث النبوية، مثل حق النفس، وحق الله، وحق عابر السبيل، وحق الزوج أو الزوجة. ولكن ذلك لا يشكل إلا جزءاً يسيراً من القائمة. ليس من العسير إدراك أن التفطن لحقوق الأشياء هو الموضوع الأول للعلوم الإسلامية من حيث كونها علوماً إسلامية. وهذا أمر مرتبط بشكل وثيق مع مسألة تفسير نصوص الوحي الإلهي.

العلماء المختصون بالعلوم النقلية كانوا قبل كل شيء مهتمين بتفسير القرآن والأحاديث في سبيل إدراك المنهج السليم للحياة. العلماء المختصون بالعلوم العقلية يريدون أن يفسروا ويفهموا كل الأشياء، وليس فقط النصوص الدينية. هم لا يحصرون أنفسهم بالبحث عن الحقوق

التي وضحها القرآن. بل يحاولون أن يفهموا وأن يعملوا وفقاً للحقوق التي يحملها الكتابان الآخران: الكون والنفس.

غالباً ما يحصر الفقهاء والمتكلمون اهتمامهم بالعلوم المنقولة، ويركزون على التعاليم الصريحة للقرآن والنبي عليه السلام. ويسعى الفلاسفة المسلمون لفهم طبيعة الأشياء. المحققون، مثل ابن عربي، يجمعون دراسة كل هذه الكتب الثلاثة معاً. مهما كان الكتاب الذي يفسرونه من هذه الثلاثة، فإنهم يتعاملون معه بذات المبادئ، وذات الحقائق، وذات الحق المطلق. يشهدون في كل حالة أن الله فرض علينا طلبات. وأن من واجبنا كمخلوقات أن نتصرف وفقاً لهذه المتطلبات.

لتحقيق وإدراك شيء ما، لتبصر حقه والتصرف بما يناسب ذلك. علينا أولاً وقبل كل شيء أن نرى كيف يُظهر آيات الله. هذا ليس تجريداً، أو مشروعاً نظرياً، ولكنه نظام روحي. إنه طريقة لتدريب النفس على إيجاد أسماء الله وصفاته في كل الأشياء، ولإدراكهم في ذات الإنسان أيضاً. الهدف هو أن ترى «وجه الله» حيثما تولي وجهك (البقرة، ٢: ١١٥). في كل مخلوق وفي أنفسنا، ومن ثم أن نتصرف وفقاً لما يمليه علينا ذلك.

إذا فهمنا الأشياء بدون الأخذ بالاعتبار حقيقة أنها تكشف عن وجه الله، وأنها تعمل كمواضيع للتجلي الذاتي الإلهي، حينها سنكون قد فقدنا رؤية حقوقها. من خلال عمل ذلك، سنكون فقدنا رؤية مسؤولياتنا تجاه الأشياء وتجاه الله. بكلمات أخرى، سنكون قد فقدنا رؤية التوحيد ونكون قد وقعنا في الشرك، والذي هو في التعبير الإسلامي أصل كل سلبية وبلية.

الزمان والمكان

التعبير العربي المستخدم كمقابل "time and space" في الإنجليزية هو «الزمان والمكان»، والذي يترجم أحياناً إلى الزمان والموقع time and

location. كلمة المكان لا تستحضر فكرة الخلاء الكبير التي تُفهم من كلمة «فضاء» space. وإنما تشير إلى موقع محدد وثابت والذي توجد فيه الأشياء.

عندما يناقش ابن عربي مفاهيم «الزمان»، و«المكان»، فهو عادة يتحدث عنها على أنها «نسَب». يريد من خلال ذلك أن يضعهم في مقابل الأعيان، والتي هي أشياء حقيقية، (وليس من الضرورة أن تكون أشياء موجودة). يقول إن الزمان والمكان يشكلان علاقة متداخلة بين الأشياء، ولكنهما في ذاتهما ليسا أشياء. ليس هناك في الخارج شيء يمكن أن يطلق عليه اسم «زمان»، أو «مكان».

النسب غير موجودة لذاتها، ولذا فدائماً من الصعب الحديث عن ماهيتها. بكلمات أخرى، الزمان والمكان مفهومان مجردان لا يشيران إلى أي شيء في العالم الواقعي. هما يشيران إلى طريقة يرى الإنسان من خلالها العلاقات بين الأشياء. يخبرنا استخدام المصطلحات عن ذواتنا بقدر ما يخبرنا عن العالم.

من وجهة نظر ابن عربي، إذا أردنا أن نتحقق من وجود الواقع، والعالم الموضوعي، وأن نأتي بنظرية صالحة لكيفية وجود الأشياء معاً، فعلينا أن نذهب إلى ما وراء المظاهر والعلاقات السطحية. علينا أن ننفذ إلى الحقائق، والمبادئ، والجواهر، والحقوق. الزمان والمكان مفاهيم مجردة، وعلاقات غير واقعية، وهذا يساعدنا في فهم لماذا ابن عربي - مثل معظم المفكرين المسلمين - يناقشهما فقط باهتمام عرضي. أكثر أهمية أن ندرك ما هو الموجود الواقعي بالضبط، وليس فقط كيف تبدو لنا الأشياء.

أن ندرك ما هو الموجود الواقعي، يعني أن نوجه سؤال ما الذي يعنيه الوجود الواقعي؟ بعبارة أخرى، لا تركز التقاليد الفكرية فقط على عالم

الوجود الخارجي، ولكن على الطبيعة النهائية للوجود ذاته، وهذا يتطلب فهماً للوجود وصفاته الأساسية والملازمة.

الوجود هو الأكثر حقيقة وواقعية من كل الأعيان، لأنه يشكل أساس كل موضوع. وكل ذات، وكل مفهوم، وكل نسبة. الوجود، بكلمة آخرى هو الله. يشير الوجود الحق والكامل إلى الله فقط، وكل شيء آخر يوجد فقط عن طريق الخطاب، بقدر ما «أعطى كل شيء خلقه». أما فيما يتعلق بالزمان والمكان، فإنهما يخبراننا عن العدم أكثر مما يخبراننا عن الوجود.

المكان

من بين كلا المفهومين، فإن مفهوم «المكان» هو الأسهل للفهم. بالنسبة لابن عربي فإن أول سؤال في التحقيق هو: ما هي علاقة شيئ ما أو مفهوم ما بالحق المطلق؟ ما هي علاقة المكان بالله؟ طريقة واحدة لإجابة هذا السؤال هي بالإشارة إلى الكلمة العربية ذاتها «مكان». الصيغة الوزنية للكلمة هي «مفعل» والتي تشير إلى «اسم مكان». مكتب مثلاً، والذي لديه نفس الصيغة الوزنية ويعني «مكان الكتابة»، إذاً هي تشير إلى صيغة لغوية.

مكان هي الكلمة الأعم من صيغة مفعل. حتى أنها أعطت اسمها للصيغة ذاتها [اسم مكان]. إنها الأعم لأن جذرها هو «كون»، وهي الكلمة التي تستخدم للإشارة إلى كل الأشياء المخلوقة، وليس للأشياء غير المخلوقة. كلمة مكان تعني حرفياً «موضع الوجود». بكلمات أخرى، هو يحدد الموقع الخاص في معادلة نَفَس الرحمن، والتي من خلالها يأتي الشيء إلى الوجود بعد أن يخاطبه الله بالأمر التكويني «كُن». عندما يعطي هذا الأمر الكوني لشيء ما، فإنه يحوز مكانه الخاص المختلف عن أماكن الأشياء الأخرى. تستخدم «مكان» عادة للأشياء الموجودة في العالم المادي، لأن الأشياء الروحية ليست متحيزة، والله لا يتحدد بمكان.

كلمة مكان تقريباً غير مستخدمة للإشارة إلى وجود الله. ولكن بالأحرى، كلمة وجود تستخدم للإشارة إلى الوجود الواجب لله، وإيجاده للذات وللآخرين. فالكون إذاً هو الوجود المكتسب للأشياء عندما يحضرها الله إلى الوجود. الاستخدام ذاته لكلمة مكان، يخبرنا أن شيئاً ما لا يملك وجوداً قد دخل الآن إلى عالم الوجود. العالم بأجمعه يُدعى «الكون» «عالم الوجود»، النتيجة الجوهرية لقوله تعالى «كُن».

الزمان

يشير المكان إلى موقع شيء ما في العالم المرئي، ولذا فللمفهوم نوع من الثبوت. ولكن الأشياء ليست في الحقيقة ثابتة، لأن كلاً من وجودها وموقعها يتغيران. ما أن نذكر «التغير» حتى يدخل مفهوم الزمان إلى الصورة. يشير مفهوم الزمان إلى التغير والحركة في عالم الوجود. إنه يشير إلى تغير العلاقات في مظاهر الكون. وجود العالم لا يمكن أن يكون ثابتاً ومستقراً، لأن الثبات والاستقرار هي صفات للحق وليس للخلق. هي مفاهيم تعود للوجود وليس للكون. «الزمان» هو مصطلح نطلقه على نموذج من التغيرات المستمرة تحدث على وجه العالم.

يشير ابن عربي إلى أن كلاً من الزمان والمكان مطلوبان في «عالم الكون والفساد»، وهو تعبير فلسفي يشير لكل شيء له موقع محدد. الكون هنا يشير إلى الانتقال إلى حالة الوجود نتيجة عمل الله المبدع، والفساد يعني الزوال. فالحديث عن الوجود يعني الحديث عن المكان، لأن وجود الشيء يتحدد بتحيزه. والحديث عن الفساد يعني الحديث عن التغير، والتغير يوصف بحسب الزمان.

لا يؤثر الزمان على الله، كما أن المكان ليس له تأثير عليه. هذا هو المقصود بكلمات مثل قديم وسرمدي، فكلاهما يعنيان الأبدي، والذي هو خارج إطار مفهوم الزمان. وفي مقابل الأبدي، هناك «الزماني» الذي يشير إلى العلاقات المتغيرة للأشياء المخلوقة.

ما هي إذاً العلاقة بين الأبدية والزمان؟ هل العلاقة بين الله والعالم هي علاقة أبدية ثابتة أم علاقة زمان متغير؟ هذه الأسئلة هي تنويعات على مسألة التوحيد: «ما هي علاقة التعدد بالواحد؟» الإجابة على هذه الأسئلة غالباً ما أثارت الصعوبات للمتكلمين والفلاسفة. واحدة من الطرق المتعددة التي يتناول بها ابن عربي هذه المسألة هي من خلال مصطلح الدهر، والذي أترجمه هنا بـ «أيون، Aeon». (أيون في الفلسفة الغربية الوسيطة يشير إلى العالم المتوسط للأشياء المخلوقة الثابت، ربما هو ما يقصده ابن عربي بالأعيان الثابتة).

غالباً ما تشير النصوص العربية إلى أن الدهر هو اسم لله، وابن عربي يعتبره كذلك أيضاً. يقول في بعض الفقرات إن الدهر والزمان هما الشيء ذاته، ولكنه غالباً ما يفرق بينهما. يقول لنا إن الدهر هو اسم لله نظراً لأنه يسبب الأحوال المتغيرة للعالم، تدفق الأحداث الذي ندعوه زماناً. ولذا فالدهر يشير إلى العلاقة بين الأبدية والزمان.

يشير القرآن إلى ﴿ أَيَّامِ اللَّهِ ﴾ (إبراهيم، ١٤: ٥)، وابن عربي يأخذ ذلك بمثابة إشارة لعلم الله المتضمن مسبقاً للتمايزات الزائلة. إنها أيام الله التي توجِد الدورات الزمنية الجارية لعالمنا. يخبرنا أن هذه الأيام تشير إلى اسم الدهر، الذي يشير إلى الله على أنه مبدأ الزمان. كما أن صفة العلم لله هي أساس كل إدراك وفهم في العالم، وكما أن رحمته هي أساس كل رحمة وشفقة ولطف، كذلك الله هو الدهر الذي هو أساس الزمان والصيرورة.

لله أيام بأطوال مختلفة بحسب اختلاف الأسماء. يقول القرآن إن الملائكة والأرواح تعرج إليه في يوم مقداره خمسين ألفا من سنواتنا، وهو يربط الخمسين ألف سنة هذه بالاسم الإلهي ﴿ ذو المعارج ﴾. (المعارج،

٧٠: ٣-٤). ويتكلم القرآن أيضاً عن يوم مقداره ألف سنة (السجدة، ٣٢: ٥)، وابن عربي يشرح أن ذلك مرتبط باسم «رب». ويشير أيضاً إلى أيام أخرى مختلفة ذات مقادير متعددة، وكل منها مرتبط باسم خاص من الأسماء الإلهية.

اليوم الشامل من أيام الله هو «يوم الذات». والذي يجد له ابن عربي مرجعية في الآية ﴿ **كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ** ﴾ (الرحمن، ٥٥: ٢٩). ذات الله هنا أشير إليها بالضمير «هو»، المطلق، الحق، الوجود الثابت. ربما يظن المرء أن يوم الذات هو أطول أيام الله. هذا صحيح، ولكن يشير ابن عربي إلى أنه من وجهة نظرنا فهو الأقصر. طوله لحظة واحدة، وهو اللحظة الحاضرة. ليس هناك وقت أقصر من اللحظة الحاضرة، والتي حُددت بشكل دقيق بأنها اللحظة التي لا يمكن تقسيمها إلى أجزاء. ولكن هذا اليوم الإلهي الأقصر يستمر إلى الأبد. فنحن لا نغادر لحظة الحاضر أبداً، لأننا لا نغادر الحضور الإلهي أبداً.

لنعد إلى اسم الدهر، يقول ابن عربي إنه يشير إلى الله تعالى بما هو مالك الأيام. كل يوم مقسم إلى نهار وليل، ويكتب ابن عربي «وليس الدهر غير الليل والنهار»، (الفتوحات ٤ ، ٨٧. ١٨)، لأن صفات أيام الله وآثارها تتغير باستمرار. خلال النهار، آثار الاسم الإلهي تغدو واضحة، وفي الليل تبقى مختفية. كل يوم من أيام الله له دورات من التجلي والغياب، أو الظهور والاختفاء. هذه الدورات هي أساس التغييرات التي تحدث في العالم كل الأوقات.

أما ما يتعلق بنهار وليل يوم الذات، فإن ذلك يشير إلى أن الله أبد حاضر ومختف، أو بشكل أدق إن ما يمنعنا من رؤية وجه الله هو بالتحديد وجه الله أمام أعيننا. كما يقول ابن عربي في دعاء قصير يعبر عن هذه المفارقة «فسبحان من احتجب في ظهوره وظهر في حجابه». (الفتوحات ٣، ٥٤٧. ١٢).

يقول ابن عربي في العديد من الفقرات إن الصفة الخاصة للاسم الإلهي الدهر هي التحول، وهو التغير المستمر. بقدر ما يكون الله هو الدهر، بقدر ما يجلب التحول المتواصل وتغيير الكون. التغيير أمر أساسي للخلق، كما يقول ابن عربي مراراً بأن علامات الله لا تكرر نفسها لا في الزمان ولا في المكان. هذا معنى قوله «لا تكرار في التجلي الإلهي».

في كل لحظة، كل آية من آيات الله - كل مخلوق في حقيقته اللحظية - هي فريدة من نوعها، لأنها تظهر تفرد الله نفسه. لا شيء على الإطلاق هو أي شيء آخر، وليس هناك أي لحظة من أي وقت يمكن أن تتكرر. كل مخلوق في كل لحظة لديه حق فريد من نوعه، وهدف التحقيق هو إدراك هذه اللحظات والتصرف بناء على الحقوق التي لا تتكرر في كل وقت وفي كل مكان، تماماً كما يدرك الله هذه الحقوق ويعمل بناء على ذلك في يوم الذات.

إذا كان كل مخلوق يتغير باستمرار، فهل المخلوقات لا تملك شيئاً دائماً؟ هل نحن والأشياء الأخرى ليس لنا هوية حقيقية وثابتة؟ يجيب ابن عربي على هذا السؤال عن طريق اللجوء مرة أخرى إلى الأسماء الإلهية. الله هو كلي العلم وهو أزلي. يترتب على ذلك أن الله يعلم كل شيء منذ الأزل، ﴿ **مَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلاَّ يَعْلَمُهَا** ﴾ (الأنعام، ٦: ٥٩). كل شيء دائم في علمه. إنها في الواقع تملك هويات ثابتة، ويمكننا التأكد من أن أشخاصنا أبدية في الله. ومع ذلك، فكل شيء في عالم الوجود والفساد يخضع للتغير والاختفاء، وهو ما يعني أن كل شيء يختبر الزمان.

يمكننا أن نلخص هذه المناقشة الموجزة لحق الزمان والمكان من حيث الاسمين الإلهيين: المتكلم، والدهر. بما هو متكلم، يقول الله: «كن» في

يوم الذات، وعلى ذلك ففي كل لحظة يخلق من جديد عالم الوجود والمكان. بما هو دهر. فإنه يُظهر أسماءه وصفاته من خلال تنوع أيامه، التي لياليها ونهاراتها تكشف وتُخفي علاماته التي لا تنتهي.

الأخلاق

لا جدال في أن منظور التحقيق يتطلب وجهة نظر مختلفة بشكل كلي عن وجهة النظر المنتشرة في الفكر الحديث، سواء كنا نتحدث عن العلم، أو الفلسفة. أو علم الاجتماع، أو الايديولوجيا، أو العقيدة، أو أي شيء آخر. الاختلاف في وجهات النظر حاد لدرجة أنه يمكن تخيل أنه لا علاقة بين التحقيق وبين الفكر الحديث. على الرغم من ذلك، فإن محاولة رسم موازنة بينهما قد تزودنا ببصيرة نافذة لأهمية التحقيق بالنسبة لابن عربي وللتراث الإسلامي.

النقطة الأولى التي يجب تذكرها هنا، هي أنه من وجهة نظر التحقيق يستحيل أن نعرف الأشياء بشكل دقيق وصحيح إن لم نجمع في معرفتنا بين مقاصدها الواقعية مع متطلباتها المحقة التي تفرضها علينا باعتبارنا ذوات عارفة. إذا عملنا على حرف الأشياء عن سياقها ضمن آيات الله، ووجه الله. وحقوق الله، ومن ثم نفصلها عن الوجود الحق، فإننا بذلك نتجاهل التوحيد، مما يمكننا من القول إننا نحطم العلاقات الداخلية المؤسسة من خلال الوحدة الإلهية، لأننا نضع الحق في جهة، والأشياء في جهة أخرى. وحينها تتحول الأشياء لمجرد «موضوعات» دون أي صلة حقيقية بمصدرها. إنها خلق حُرم من الحق، مخلوقات أُنتزعت من سياقها ضمن الحقيقة الكلية، نسبيات عُزلت عن مرجعيتها المطلقة.

واحد من أوجه تطبيق التحقيق يوجد في حقل الأخلاق. يبحث الفكر الحديث بأشكاله المتنوعة في الموضوعات، والعلاقات، والمفاهيم. في

الوقت ذاته، فإنه يعرّي هذه الموضوعات من حقوقها، والتي هي خصائصها المطالبة بعلاقات حقيقية مع الحق تعالى وأن تفرض متطلبات على الذوات التي تتعامل معها . وعلى ذلك يحيل السؤال عن السلوك الصحيح إلى اعتقادات الإنسان المراقب وآرائه. إنه يُنسب إلى جانب الذات ويُرفض من جانب الموضوع.

في الرؤية الحديثة للأشياء، عادة ما يعتقد أن الأشياء الموجودة في الخارج غير ذات أهمية لذات المراقب، ما عدا الناس الآخرين، (الذين لهم، على سبيل المثال «حقوق الإنسان»). بالطبع يجتهد علماء البيئة وغيرهم الآن بقوة لإدراك حقوق المخلوقات الأخرى غير البشرية، ولكن «العلوم البحتة» لا تأخذ هذه الجهود على محمل الجدية. على الرغم من انتقادات العديد من الفلاسفة والمفكرين، إلا أن الرؤية المسيطرة عند العلماء الممارسين والنزعة العلمية العامة، كانت ولا تزال تعني «المعرفة الوضعية» الخالية من القيم.

من وجهة نظر التحقيق، فإن الحديث من خلال هذه المفاهيم هو إساءة للذات وللموضوع. إذا كان لكلمة «موضوعي» أن تحمل أي معنى، فيجب أن تشير إلى المعرفة المتجذرة في الحقيقة الفعلية للأشياء. لا يمكن إدراك «الحقيقة الفعلية للأشياء» دون معرفة الحقيقة المطلقة، الحق الفرد تعالى، أساس ومرجع الأشياء جميعها .

يجمع الوجود الحق بين الذات والموضوع. قد يقول ابن عربي إن الجذر الإلهي للذاتية كلها هو حقيقة أن الله هو العارف، وأن الجذر الإلهي للموضوعية كلها هي أنه هو موضوع المعرفة. بكلمات أخرى، الله هو الوجود وهو يجد كل الأشياء كأعيان ثابتة من خلال إيجاده ذاته، وعلمه، وإدراكه. هو الواحد/المتعدد، العارف/المعروف.

أن ندرك حق الأشياء هو أن نجد حقائقها الموضوعية ونتصرف وفقاً للمتطلبات التي تفرضها علينا هذه الحقائق. لا يمكننا فصل

الموضوع عن الذات، ومن ثم الادعاء بأن الموضوع ليس له حقوق إلهية، ولذا لا يفترض أي واجبات على الذات العارفة له. من يريد أن يبحث عن الحقيقة «الموضوعية» عليه في الوقت ذاته أن يبحث عن الحقيقة «الذاتية». عدم عمل ذلك يعني تجاهل حق كل من الموضوع والذات.

ضياع في الكون

ليس للفكر الحديث إمكانية إدراك حقائق الأشياء، ولذا فالحديث عن الأخلاق والفضيلة عادة ما يتم ضمن إطار الاهتمام الفردي والاستقرار الاجتماعي. ولكن ما هو الذاتي في الاهتمام الذي نحاول إدراكه، وما هو حق المجتمع؟ إن كنا لا نعرف حق الذات الإنسانية، فإننا نكون نناقش مسألة الاهتمام الذاتي بناء على سوء فهم للذات ولصيرورتها. بدون إدراك حقوق الذوات الذي تشكل أي تجمع، فحق المجتمع لا يمكن أن يُعرف. ومع ذلك فالعلوم الحديثة، مع اهتمامها المتزايد بالتخصصات الدقيقة، تستند إلى فصل الأشياء عن سياقها الكوني والإنساني، دون الحاجة للإشارة إلى سياقها الإلهي.

من الواضح أن النقاشات الحديثة حول طبيعة الإنسان والأخلاق لا تقدم أي أفكار حول حقيقة أن الوجود الإنساني قد أُنشأ على صورة الوجود الحق، أو على حقيقة أن فطرتهم، الطبيعة الأصلية، تحتوي على معرفة كل شيء. ولم تأخذ هذه النقاشات بالاعتبار المعيار الأكيد للأهمية القصوى لكل الوجود الإنساني والمصير الإنساني، أي العودة إلى الله بعد الموت.

التحقيق يتطلب منا أن نفهم أن الله لم يعط الأشياء فقط خلقها، ولكن أيضاً أعطاها هُداها. بدون فهم الهدف النهائي من الوجود، فلا سبيل لإدراك معنى الحياة. إن كان صحيحاً أن الأخلاق لا يمكن دمجها بالعلوم الحديثة، فإن هذا سيكون إثباتاً كافياً لابن عربي بأن العلم

متصدع في أسسه وباطل جوهرياً، غير حقيقي، عقيم، خاو، ولا قيمة له. هذا ليس فقط لأنه يتجاهل حقوق الأشياء، بل لأنه لا يمكن إلا آن يتجاهلها. إن لم يتجاهلها، فإنه سيخون منهجه، ولن يغدو مستحقاً لاسم «علم».

بشكل محدد، البحث العلمي مفصول عن أي شيء خارج عالم «الكون والفساد»، عالم الزمان والمكان، وبالتحديد هو يترك خارجاً «الذات». ربما بعض النظريات الأحدث في ميكانيكا الكم قد وسعت حدود حقيقة «العلم»، ولكن مقارنة ذلك بأي علم فلك تقليدي. فإن الفلكي الكوانتمي يبقى فقيراً بشكل كبير.

باختصار: العلم الحديث بشكل خاص، والتعليم بشكل عام، لا يمكنهما السماح بالمعايير الموضوعية للأخلاق. المناهج النقدية الحديثة اليوم لا يمكنها أن تقر بأن الناس، وبشكل أقل الحيوانات والنباتات والجمادات غير الحية، لديها حقوق تنتمي إلى الطبيعة ذاتها للحقيقة. من وجهة نظر ابن عربي، الفكر الحديث هو عبارة عن دراسة لأمواج المحيط وفي الوقت ذاته رفض لحقيقة وجود المحيط. بسبب القيود المنهجية التي فرضوها على ذاتهم، يتعامل العلماء والباحثون فقط مع ظاهر الحقيقة. يظنون، أو على الأقل هم يمارسون مهنهم وكأنهم يظنون، بأن هناك أمواج ولكن ليس هناك محيط. دراسة الأمواج لن تمنحنا معرفة بالمحيط الذي لا ساحل له.

الفصل السابع
البينية

مترجمو النصوص اليونانية إلى العربية ترجموا كلمة psyche إلى «النفس». المقابل الإنجليزي المعتاد هو "self" أو "soul"، نفس أو روح. «نفس» بالعربية لها دور ضمير انعكاسي، مثل كلمة self بالإنجليزية، وعلى خلاف كلمة psyche باليونانية. على هذا النحو يمكن تطبيقها على أي شيء فنقول الصخرة نفسها، أو الله نفسه. ومع ذلك فقد تم استخدامها في القرآن عشرات المرات مع ألف التعريف، ولكن دون الإشارة إلى اسم. في هذه الحالات، فُهم أنها تدل على النفس البشرية كمصطلح عام، والمترجمون عادة يترجمونها بكلمة «النفس».

كلمة «نفس» استخدمت في جميع مدارس الفكر الإسلامي على أنها مخصصة للإشارة إلى النفس البشرية أو الذات. أعطيت الكلمة مجموعة متنوعة من التعاريف، ولكنها عموماً تؤخذ على أنها تشير إلى الرجوع إلى مجمل المقومات التي تشكل الوجود الإنسان، بما في ذلك الجسم والروح، أو لجميع مكونات أي كائن حي التي هي أكثر من مجرد الجسم. أحيانا يتم التمييز بين «النفس» و«الروح» وأحياناً لا يتم هذا التمييز.

تمشياً مع استخدام واحد مشترك، كثيراً ما يتحدث ابن عربي عن النفس كالنتيجة الجوهرية للفعل الالهي الذي من خلاله خُلق البشر. تقليدياً، يصور هذا العمل بأن الله جبل طين آدم بيديه الإثنتين ثم نفخ فيه من روحه. وعندما دبت الحياة في الطين عن طريق الروح الإلهي، تميزت «نفس» آدم عن المكونات التي شكلته. وبالتالي فإن النفس، هي ما يأتي الى حيز الوجود عندما يجمع الله بين الجسد والروح. إنها

ليست روح، ولا جسم، ولا شيء مختلف تماماً عنهما. في التراث، مجال النفس البشرية هو «بين»، بين النَفَس الإلهي والطين الأرضية، أو بين الروح والجسد.

النسبية

يعتبر ابن عربي أن معرفة النفس هي الوسيلة الأولية للتحقيق. ولكن معرفة المرء لنفسه ليست بالأمر السهل. يمكننا أن ندرك من نحن من خلال بينية جذرية، وعلى ذلك نكون قد تُركنا في حالة من عدم اليقين في كل مجال. الذات العارفة في حالة من البينية، بين الروح والجسد، بين النور والطين، بين العلم والجهل، بين الوعي وعدم الوعي. وحتى معرفة النفس هي بينية، لأنها لا تنفصل عن الذات العارفة والموضوع المعروف. عندما نظن أننا نعرف شيئاً ما، ففي الحقيقة إن معرفتنا تأخذ صفة الطبيعة الوسطية للروح، ولذا فهي تقع بين الصح والخطأ، بين الواقعي وغير الواقعي، بين الدقة وغير الدقة. كل معرفة هي صحيحة من وجه وخطأ من وجه آخر، أو يمكننا القول بأن كل معرفة هي نسبية.

إذا كانت نسبية المعرفة لا تقود إلى النزعة النسبية بأي من صورها الحديثة، فإن ذلك ببساطة لأن الحق المطلق يبقى كامناً تحت السطح ويستمر بالمطالبة بأن يتم إدراك حق جميع الأشياء. يؤكد ابن عربي على نوع محدد من النسبية لأنه يدرك الحالة الإنسانية الفعلية ويُقرّ بمحدودية الإمكانيات البشرية. من وجهة نظره، لا شيء من القيم يمكن أن يدرك على أساس الجهل والخداع الذاتي، وهذه هي النتيجة الحتمية عندما يتم تعيين مطلقات زائفة. عندما ندرك أين نقف في الحقيقة - إدراك يعتمد على معرفتنا بمن نحن- فإن طريق الخلاص من الحدود قد يغدو واضحاً.

يلوّح ابن عربي في إحدى الفقرات إلى السلوك الذي من خلاله يمكن لإدراك الكونية العالمية أن يقود نسبياً إلى الخلاص: «فإن الصباح لا يخفى على ذي عينين، فإنه يميز البين من البين» (الفتوحات ٤، ٣٨٤. ٣٢). «العينان» كما ذكر سابقاً تشير إلى الشكلين الأوليين للفهم الإنساني: العقل والخيال، أو الاستنتاج والبديهة، أو العقل والكشف. النظر بعين واحدة يؤدي إلى الانحراف. يمكن للفهم الصحيح أن يحدث فقط عندما يُحفظ العقل والخيال ضمن التوازن الدقيق الذي يتطلبه حق الأشياء.

إذا تصرفت إحدى العينين من تلقاء ذاتها فإنها تدرك جانباً واحداً من الجانبين اللذين يحددان الوسط. فقط أولئك الذين يبصرون بكلتا العينين يدركون أن كل شيء هو في بينية، موضوع في مكانه المحدد بحكمة ونظام. حينها سيهبط الفهم الصحيح من أفق الظلام، والوهم والخداع.

في حقل العقيدة، النظر بعينين يعني أنه يجب النظر إلى الله على أنه ليس كمثله شيء، متعالٍ، وغير مُدرَك، وأيضاً على أنه مشابه وحاضر وهو معنا. في الحقيقة، إن الله غائب وحاضر، أو ليس بغائب ولا بحاضر. إذا نظرنا إليه بعين واحدة، أو بطغيان رؤية عين واحدة على الأخرى، فلا محيد عن الوقوع في خطأ عقدي. المسألة ليست مسألة خطأ عقدي فحسب، ولكن كل الأخطاء ستنشأ من عدم رؤية الذات، العالم، الناس، والأشياء كما هي عليه حقاً.

وجهة نظر البينية

أي شخص يريد أن يعرف الحالة الحقيقية للأشياء جميعها فعليه أن يعرف الوجود الحق، الذي هو مبدأ كل حقيقة وأصلها. الحق فقط هو النقطة المرجعية المطلقة، بمعنى أنه بذاته لا يقف في البينية. إنه

يؤسس حقيقة كل شيء في الكون. لمعرفة هذا الحق، على المرء أن يعرف نفسه، ولكن النفس ليس لها ثبات وتجسد نسبي. إنها ليست إلا تدفقاً، تدفق للعلاقات، بينية لا يمكن أبداً أن تتقيد بأي شيء موجود، لأنه لاشيء على وجه الخصوص.

هذه النفس محدودة بشبكة من العلاقات التي تشكلها وتعكّرها. هذه الشبكة لا تشمل فقط العوامل الاجتماعية، والسياسية، والتاريخية، والفيزيائية، والبيولوجية والنفسية، التي تشغل العلاقات الحديثة، ولكن كل ما لا يخضع لمناهج البحث العقلية والعلمية، أي طيف واسع غير متناه من الواقع.

لا يمكن فهم الذات من خلال استيعاب ما هي، لأنها ليست شيئاً محدداً. بإمكاننا أن نستوعب فقط أين تقف الذات، و«أين تقف» هو تماماً في منتصف كل شيء. النفس هي البينية النهائية. إنها تقف بين جميع الأشياء، وجميع الأشياء لديها ظهورات وعلامات فيها [أي في النفس]. يمكن للمرء بواسطة معرفة هذه العلامات أن يعرف الأشياء والذات أيضاً، ومن خلال معرفة الذات، يمكن للمرء معرفة تكوين الواقع.

بالتأكيد ليست النفس فريدة في بينيتها، لأن كل شيء آخر يقع أيضا بين المطلق، الواقع غير المتمايز للحق، والأشياء الأخرى المعدومة. كل شيء هو كلمة ملفوظة في النَفَس الرحماني. ما يعطي النفس البشرية فرادتها عن الأشياء أخرى هو شمولية الصفات والخصائص الكامنة فيها.

تفترض النفس إمكانية أن يكون لها أي سمة أو خاصية في الوجود. كونها مخلوقة على صورة الله، فإنه ليس لها أي جوهر أو تعريف آخر غير أن تكون نقطة الاقتران لجميع الأشياء، ولكل عالم في البينية.

الأمور الأخرى تميل نحو هذا الجانب أو ذاك، ولكن النفس في تحققها الكامل لا يمكن فهمها إلا باعتبارها نقطة مركزية للوجود الكوني.

عندما تكمل النفس مسارها في هذه الحياة، فإنها تنتقل إلى المكان الثاني في البينية. تدعو النصوص الإسلامية عادة أول عالم بعد الوفاة بـ «البرزخ» لأنه يقع بين محيط هذا العالم ومحيط العالم التالي. ومع ذلك، بالنسبة لابن عربي، فإن كل مكان، أو زمان، أو عالم، بل في الحقيقة أي شيء في الوجود ما عدا الحق، فهو برزخ، لأن لا شيء يمكن أن يكون مستقلاً بنفسه في حد ذاته. الاستقلال الذاتي هو تعريف وتحديد، وهذا يعتمد على وضعية الحقائق المحيطة. لا كلمة يمكن أن تقوم بذاتها في نَفَس الرحمن، لأن كل كلمة مكونة من كلٍ من اللفظ المنطوق ومن الجملة، والفصل، والكتاب الذي تظهر فيه.

بالطبع، المكان الكوني ليس هو العامل الوحيد هنا، يلعب الزمان بالتأكيد دوراً مساوياً في الأهمية. «ليس هناك تكرار في التجلي»، والخلق يتجدد في كل لحظة. كل شيء ما عدا الله يفسد ويُخلق من جديد في كل لحظة، لأن لا شيء يملك أي نوع من الوجود بذاته إلا الله لا شيء إلا الحق يستمر، ولذا فكل شيء يجب أن يتجدد باستمرار، مثل شعاع من النور يكتسب استمراريته من الانبعاث المتواصل لمصدره.

﴿ **اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ** ﴾ (النور، ٢٤: ٣٥)، وعوالم الوجود هي أشعة من نور الله. أي نقطة متميزة أو مكان في الشعاع يزول فقط ليستبدل بنقطة ثانية في اللحظة التالية. لا شيء في عالم الوجود المتجلي هو ذاته أبداً للحظتين متتاليتين. كل شيء يتشكل في البينية على نصف قطر ينشأ من مركز لا أبعاد له، مركز غير معروف ولا يمكن إدراكه. لا شيء منفصل، لا شيء ثابت، وكل شيء متغير باستمرار. حقيقة أننا نفشل في ملاحظة التغير لا يقول شيئاً عن تلاشي كل شيء. بدون استيعاب هذا التلاشي، فإننا لا يمكن أن نبدأ بمعرفة أنفسنا.

الخيال الكوني

في المجموعة المفاهيمية لابن عربي، قلة هي المفاهيم الأكثر مركزية من مفهوم «الخيال». الكلمة العربية «خيال» لا تدل فقط على القوة التي تسمح لنا بتصور الأشياء في عقلنا، ولكنها تشير أيضاً للصور العقلية، وانعكاسات المرآة، والصورة على شاشة. إنها تشير إلى كل من المَلَكة الداخلية والحقيقة الخارجية.

نوقشت مسألة الخيال مطولاً من قبل الفلاسفة المسلمين للتأكيد على الدور الوسيطي للعالم الذاتي، الذي هو صورة لكل من الذات العارفة والموضوع المعروف. هذا العالم الذاتي جاء إلى حيز الوجود عندما نفخ الله من روحه في طينة آدم. إنها ليست سوى الروح، التي تُنشأ عند نقطة التقاء الضوء والظلام، الوعي واللاوعي.

عدّ الفلاسفة الخيال واحداً من عدة قوى أو مَلَكات داخلية. نقل ابن عربي المفهوم إلى مستوى كوني، مظهراً أنه يشير إلى كل شيء ما خلا الله. كل الأشياء هي صور للوجود الحق، والذي هو الوجود والإدراك والرحمة، وأيضاً يمكن القول إن كل الأشياء الأخرى هي صور للعدم المطلق. كل شيء ينوس بين الوجود والعدم. كل شيء هو برزخ بين أمور أخرى، زمانياً ومكانياً.

إنما الكون خيال	وهو حق في الحقيقة	
والذي يفهم هذا	حاز أسرار الطريقة	(فصوص الحكم، ص ١٥٩).

أن تكون خيالاً يعني أن تكون برزخاً بين الشيء الذي يعطي الصورة والمكان الذي تظهر فيه الصورة. إنه أن تكون مقيماً في مكان اللامكان، بين الوجود والعدم، بين النور والظلام، بين الوعي والجهل. المخلوقات هي مثل الصور في المرآة، مختلفة عن كل من المرآة ذاتها وعن الشيء صاحب الصورة.

من وجهة نظر فإن الشيء صاحب الصورة هو وجود حقيقي، والمرآة هي عدم، ولكن كما يذكرنا ابن عربي دائماً «ما ثم عدم» (الفتوحات ٤، ٤١٠ . ٣٠)، وعلى ذلك فمثال المرآة لا يجب أن يؤخذ إلى مدى بعيد. عندما ننتشر معه، نكون في مواجهة صورة للواقع قريبة من لا ثنائية الفكر الهندي وشرق آسيا. لا نهائية الصور تملأ الكون، وكلها ليست إلا تألق النور المدرك، منتشر متفرق، مبعثر في الكون بدون بداية أو نهاية. لا نهائية الكلمات فُصّلت في نَفَس الرحمن، وكل منها ليس إلا الزفير الإلهي ذاته.

فيما يتعلق بطبيعة النفس ذاتها، يتميز الخيال بأنه النقطة حيث تتلاقى الأنشطة الحيوية للعقل مع الآيات والبقايا المُدركة بالحواس. تنزل الحقائق غير المرئية إلى المخيلة وتتجسد على شكل أفكار وأحلام، وموضوعات الإدراك الحسي ترتفع إلى المخيلة وتغدو مشهداً للنفس. الوعي واللاوعي، العمق والسطح، المعنى والكلمات، الروح والطين، الباطن والظاهر، المتجلي واللامتجلي، كلها تندمج وتغدو واحداً.

باعتبارهما الصورتين الشاملتين للوجود، فإن الكون والنفس يعكس كل منهما الآخر. الكون ظاهرياً، ينشر، ويفرق، ويجسد الأهداف، والنفس باطنياً متركزة، ومكثفة، وذاتية. النفس مدركة وواعية، بينما العالم غير مدرك وغير واع، أتحدث بشكل نسبي طبعاً، لأنه لا يمكن أن يكون هناك مطلقات عندما تكون مادة الحقيقة متوسطة ومتغيرة باستمرار. من خلال ذاتها وجوهرها، تجد النفس ذاتها وتجد الآخرين، ومن خلال مظهرها فإن العالم ينشر ما هو كامن ويمكن للنفس معرفته.

إذا أخذنا بعين الاعتبار أن الله علّم آدم الأسماء كلها، فإن كل شيء انتشر وتفرق في الكون هو بالفعل معروف للطبيعة البشرية الأصلية. استعادة الكمال الآدمي يعني أن نتذكر من نحن وأن ندرك ما نعرفه.

«الأسماء كلها» يعني كل احتمال لأن تكون أو تصبح حاضراً في الحق، كل كلمة لفظت في النَفَس الرحماني. صفات وخصائص الأشياء المخلوقة هي في الواقع أسماء خالقها. باتباع مسار التحقيق، تختبر النفس تجربة دلالات الأسماء في عالمها الخيالي الخاص، حيث الوجود والإدراك أمر واحد.

النفس

من وجهة نظر محددة، فإن النفس هي الموضوع الوحيد لابن عربي. كثيراً ما يقول لنا بأننا يمكن أن نعرف فقط ما نحن. كل المعرفة البشرية هي ببساطة تفصيل للوعي والإدراك الإنساني. كل ما نعرفه هو أنفسنا، لأن الوعي والإدراك قائمين في الذات وليس في الخارج. ما نعرفه هو صورة لما هو قائم في الخارج، وليس الشيء ذاته. وكل الأشياء الخارجية هي أنفسها صور منطبعة في مرآة العدم. الأشياء ليس لها استمرار أو واقعية، على الرغم من قوة الخيال الإلهي على عرضهم كما ولو أنهم جزء متكامل من حلم بهيج.

فالمعرفة البشرية إذاً هي صورة داخلية لصورة خارجية. إلى الحد الذي تتطابق فيه المعرفة فعلاً مع واقع الشيء المعلوم - والذي هو متطابق مع العين الثابتة في علم الله- فإن الصورة الداخلية هي حقيقية أكثر من الصورة الخارجية. ففي النهاية، الصورة الخارجية، تتعلق بعالم الكون والفساد المادي الذي لا روح فيه، ولكن الصورة الداخلية تتعلق إلى درجة كبيرة بالوجود والواقع، العالم المتطابق مع الحياة، والوعي والإدراك.

بقدر ما المعرفة الحقة للموضوعات الخارجية تغدو راسخة في النفس، فإن الموضوعات تتحول لحياة النفس العارفة، والتي تجد الموضوعات في حالتها البدائية الكلية غير المحدودة، عُلّمت لها بواسطة

الله عند خلقها. تأخذ نفس الإنسان الكامل العالم بأجمعه على أنه موضوعها. النفس الكاملة والكون معاً هما شيء واحد، متحد، حقيقي، مدعمة بالموضوع الذي يمنحها الصور.

تهتم كتابات ابن عربي الكثيرة كلها بإظهار الأشكال المتنوعة للمعرفة البشرية والوعي، والذي ينظر إليها على أنها آيات الله في النفس والكون. ولكن ليشرح ويوضح الآيات عليه أن يعطي معنى للتنوع اللانهائي للأنفس البشرية، الذوات التي غدت واعية للآيات. لا يوجد ذات إنسانية واحدة مطابقة تماماً للأخرى، لأن كل واحدة متغيرة، تفصيل لا نهائي للبينية المتناهية المدعوة بالنَفَس الرحماني.

إدراك بحر النفس الذي لا ساحل له لا يمكن أن ينتهي. ولكن الطريقة الوحيدة لإدراكه بطريقة واضحة ومتسقة هي بالالتفات بعيداً عن تعدد الأمواج والتركيز على المحيط الصامت ذاته، محيط الوعي. لاستيعاب امتلاء النفس وتكاملها، على المرء أن يمعن النظر في أصل كل الأنفس، الروح الإلهية التي نُفخت في طين آدم، النَفَس الرحماني الذي لفظ كل كلمة، المعنى الإلهي الذي أوجد الصورة الإلهية وانتشر بشكل لا نهائي في التنوع البشري.

أصل النفس

معرفة النفس يعني وضعها ضمن سياق التدفق الكبير والذي هو الكون. لعمل ذلك، على المرء أن يعرف ما هو الكون، والذي بدوره يعتمد على معرفة مبادئ وأصول الواقع. يشرح ابن عربي هذه المبادئ عادة من خلال مفاهيم الأسماء الإلهية. ولكن بذات الأهمية من وجهة نظره هم الأنبياء في كل كثرتهم.

تمثل الأسماء الإلهية أصول الأشياء في الله ذاته، وذلك يعني أنها تشير إلى الأشكال الأساسية للوجود الحق. من خلال فهم الأسماء، فإن

المرء يدرك بشكل مفاهيمي وبصيغة مجردة علاقة الله بالعالم والفهم البشري. على قدر ما يُدعى الله بشكل ملائم ومناسب بالعديد من الأسماء، هو المبدأ الأول للبينية. بما أنه الواحد/الكثير فهو أصل التعبير الذاتي الإلهي، أو اللوغوس، المعروف بحسب مصطلحات ابن عربي بأنه البرزخ الأعلى، الخيال غير المحدود. حقيقة الإنسان الكامل، ونَفَس الرحمن.

الفكرة التقليدية بأن الله أرسل ١٢٤,٠٠٠ نبي منذ آدم حتى محمد (عليهم السلام) تزود ابن عربي بإطار العمل الثاني لشرح الأصول والمبادئ. إنها تعمل كجسر بين وحدة اللوغوس والإمكانات المتعددة للصيرورة البشرية. يخصص الأنبياء الأصول الإلهية للتعدد عندما يتجسدون بشكل بشري. من خلال توسط الأنبياء وخصائصهم وصفاتهم الإنسانية المتفاوتة، يمكننا أن نفهم بشكل محكم نسبياً كيف أن الوجود حاضر بالنسبة للنفس الإنسانية، وكيف أن صفاته تحدد آثار الصفات البشرية.

ما يميز ابن عربي، ليس جعله من الأسماء الإلهية والأنبياء المفاهيم الأساسية للنقاشات العقدية والنفسية، لأن ذلك تم من قِبَل العديد من المفكرين وعلماء العقيدة. ما يميزه بالأحرى هو تسليطه الضوء على المنطقة الوسطى وتأكيده على بينيتها. هو مدرك تماماً بأن النقاش يتعلق دائماً بالوسط، لأن اللغة دائما غامضة، ولاشيء يمكن أن يُعرف أو يُعبّر عنه بدون الشك والتردد.

كل شيء ما عدا الله هو صورة، ولذا فلا شيء مهما كان، يمكن أن يعرف في نفسه وبنفسه. ذاتية أي شيء هي بالتحديد في حقيقة أنه صورة لشيء آخر. علاوة على ذلك، فإن الله لا يمكن أن يعرف في ذاته، لأن لا أحد يعرف الله إلا الله، ولا صورة لله يمكن أن تتطابق مع الله بكل أوجهها. هذا يعني، في التحليل الأخير، بأن لاشيء يمكن أن يعرف

بحق. فقط الصور يمكن أن تعرف، ليس في ذواتها، ولكن كصور، كبينية، كآية في النفس تشير إلى الأسماء الإلهية. يوضح ابن عربي هذه النقطة في بيت من الشعر غالباً ما يتم اقتباسه:

فلست أدرك من شيء حقيقته وكيف أدركه وأنتمُ فيه (الديوان، ٩٦)

ينتهي نهج ابن عربي بالاعتراف بالجهل التام في مقابل الحق تعالى. هذا هو السبب في أنه كثيراً ما يقول لنا إن المعرفة النهائية، هي معرفة ما لا يمكن إدراكه. أو ما يحب أن يطلق عليه «الحيرة». ومع ذلك، فإن منهجه، ولا في أي حال من الأحوال، يؤدي إلى الإيحاء بأن الله غير موجود، أو أنه يقصر الحياة البشرية والمسؤولية الإنسانية ضمن إطار المفاهيم البشرية. على العكس، الله موجود، لكنه لا يمكن أن يُعرف للبشر، كما يعرف هو ذاته.

الخلافات

استقبل ابن عربي بشكل عدائي من قبل العديد من الفقهاء والمتكلمين المسلمين. ما قيل عن فكرة البينية قد يفسر لماذا هذا العداء. لقد هدد كل اليقينيات المريحة. يحب المتكلمون إنشاء العقائد والنصوص العقدية الرسمية التي تقدم أرضية ثابتة يمكن للمؤمنين الوقوف عليها بلغة واضحة ظاهرة. في المقابل شن ابن عربي حملة شاملة على التوكيدات المباشرة.

لم ينكر ابن عربي الصحة النسبية وفائدة العقيدة، وغالباً ما يؤكد على اتباع الصيغ الرسمية. يخبرنا مراراً بأن الطريق الوحيد الآمن في محيط البينية هو الإيمان بالله كما جاء في القرآن والسنة. ولكن ما أن يبدأ بالتأمل في المعاني الصريحة والضمنية لمصادر التراث، حتى يهز العقول غير المتأملة. كل التقسيمات الصارمة الجاهزة في العقائد إلى الأبيض والأسود، بدون التطرق إلى الايديولوجيات، تبدو كظلال خادعة.

يجب أن يكون واضحاً أن كتابات ابن عربي لم تكن سهلة الفهم للسواد الأعظم من المسلمين. تتطلب مؤلفاته معرفة واسعة بالعلوم الإسلامية. وعلى كل حال، فهو لم يكن يهاجم إيمان الناس العوام، الذي كان يكن له الاحترام. ولكن هدفه كان أفكار وتعاليم المتعلمين، وخاصة الفقهاء، والمتكلمين، والفلاسفة. هم فقط من كان لديهم التدريب الكافي لفهم ما كان يقوم به. استهدف شروحهم الدقيقة حول الله والعالم بنقده المُوهِن. رفض السماح لأي شخص بادعاء معرفة للأشياء تقوم على أرض صلبة. غالباً ما يظهر التناقضات الجوهرية للنقاشات العقلية، وبعمله ذلك فهو يستهدف الأداة المقدسة عند العقلانيين المسلمين.

من وجهة نظر البينية التي أكد عليها، فإن مساهمة ابن عربي العظيمة في المعرفة الإسلامية هي في تحرير وخلخلة كل نقاط المرجعية الثابتة التي يربط الناس بها أنفسهم في اعتقاداتهم وآرائهم. هذا لوحده كاف لشرح العدوانية التي أثارها، خاصة في العصور الحديثة، حيث الايديولوجيات المطلقة تلعب دوراً رئيسياً في النقاشات السياسية في كافة أنحاء العالم الإسلامي. مع ذلك، حقيقة أنه بُجّل من قبل العديد من العلماء العظماء ومن عامة الناس يجب أن تكون كافية لتخبرنا أن منهجه لا بد أن يكون متجذراً في بعض الرؤى الإسلامية الأساسية. هذه الرؤية هي ببساطة التوحيد، «لا إله إلا الله».

تقوّض صيغة التوحيد بشكل جذري كل ما عدا الله، بما في ذلك كل المعتقدات والتأكيدات المتعلقة بالله والعالم، ليس أقلها تلك المؤسسة على أفكار عقلية، وعلمية، وأيديولوجية. مهما كانت نقطة المرجعية الثابتة التي يتمسك بها المرء، لا بد أن تكون غير الله ذاته، الذي هو وراء كل نقاط المرجعية. كل ما يبدو أنه ثابت ومستقر يجب أن يُرمى في النار بجانب كل الأشياء الزائلة والعابرة.

أحد تفسيرات ابن عربي الأكثر جرأة لبينية كل شيء يتم العثور عليه في تحليله لفكرة الآلهة المعتقدة. باعتبار أن كل شيء ما عدا الحق هو برزخ، صورة، بينية، فمهما عبد الناس فإنه لا يمكن أن يكون إلا صورة، لأنهم يفعلون ذلك على أساس فهمهم.

في الحقيقة الواقعية، فإن كل شخص هو عابد وثن، لأن كل واحد يعبد إلهاً اختلقه في عقله، سواء سماه باسم «الإله» أو لم يسمه.

في النتيجة، كل شخص يعبد نفسه، لأن ما نعبد هو ما تصورناه، ما أدركناه، ما اعتقدناه وفهمناه. مهما كان موضوع العبادة ومهما توجهنا فلا يمكن أن يكون خارج أنفسنا. ما هو خارج الذات غير معروف ولا يمكن الوصول إليه، غير مُدرَك، ويتعذر فهمه.

هذا لا يعني أن كل الاعتقادات متماثلة، أو أن الإيمان بالله الذي وصفه الأنبياء لا فائدة منه. إنما الأمر ببساطة أنه «لا إله لا الله». فالله الذي نعرفه ليس هو ذاته الله الموجود لوحده، ولكن الإله الذي يجب نفيه، «لا يعرف الله إلا الله». كل معرفة مدّعاة مما سوى الله هي ببساطة سراب، يعوم بين الظلام والنور، يحوم في العوالم الضبابية البينية.

ما أن يصبح واضحاً أن كل فهم، بما في ذلك الفهم العقدي والعلمي، هو مجرد فهم الإنسان لنفسه، فإن معرفة المرء لذاته العارفة تغدو أكثر إلحاحاً. ولذا، مرة أخرى، هذا هو المشروع الأساس لابن عربي، أن يصف حدود النفس على أساس الموضوع الذي تشكل النفس صورة له، أو المعنى الذي هي صورة له.

إذا كان كل ما تعرفه النفس ليس إلا ذاتها، فهذا ممكن لأن النفس لديها القابلية لمعرفة كل شيء ما عدا الذات الإلهية، وكل شيء وكل مفهوم في الكون هو مجرد صورة أو كشف للذات الإلهية. الحق في ذاته

لا يمكن معرفته، ولكن يمكن أن يُعرف من خلال الصور التي كشف بها عن ذاته، وهذه الصور تشمل كل ما يمكن أن يُعرف أو أن يُختبر، وكل ما يَعلم أو يُدرِك.

المعنى الذي آدم على صورته هو اللوغوس، أو التجلي الإلهي الأكمل، أو الوحدة الأولية لجميع الصور التي تشكل الكون، أو البرزخ الأعلى، أو الحقيقة الأزلية للإنسان الكامل. يمكن للبشر معرفة كل شيء لأن جميع الأعيان الثابتة -كل الأشياء في علم الله – هي مسبقاً كامنة في النفس. أن يعرف الإنسان نفسه معناه أن يعرف الأشياء، والتي هي مظاهر جزئية للصورة الإلهية الشاملة.

عندما يعرف أحد صورة الله، عندها يدرك ذاته على أنه صورة للتجلي الإلهي. تدرك الذات العارفة أنها ليست إلا الموضوع المعروف. كما أن النفس لا يمكنها إدراك إلا التجليات الإلهية، فإن عملية المعرفة والإدراك ذاتها هي تجلٍ إلهي من ذاته لذاته. «أنا السمع الذي يسمع به، والبصر الذي يبصر به». عملية إدراك الإنسان لذاته لا تنتهي، لأنه ليس للنفس شواطئ لا في هذا العالم ولا في الآخر.

الفصل الثامن
الكشف عن صورة التداخل

يكمن وراء الإنتاج الأدبي الهائل لابن عربي اهتمام بتفسير الواقع في كل أبعاده. وعلى الرغم من أنه يستند على رؤية موحدة يقدمها القرآن الكريم، إلا أنه يتكلم على أساس كوني وليس على أساس جزئي. بعيداً عن تطوير «نسق منظم» كما ادعى بعض المراقبين المعاصرين، قدم ابن عربي رؤية شاملة لوجهة نظر مشروعة تقوم على أساس رموز الأسماء الإلهية و١٢٤٠٠٠ نبي. من المواضيع الأساسية التي شرحها بشكل غير مسبوق في تفاصيله وبنظرات فائقة هو موضوع المعاد، الموضوع الثالث الأساسي في العقيدة الإسلامية بعد التوحيد والنبوة.

هدف التحقيق هو معرفة حقوق الأشياء كلها، ومن ثم التصرف وفقاً لذلك. على النفس أن تخضع لتحول تغدو من خلاله صورة مماثلة للانهاية التي تعرفها. البحث عن المعرفة الكلية كان حاضراً بالطبع في الفلسفة الغربية، على الأقل منذ أرسطو، ولها مقابل في الفلسفات الهندوسية والبوذية. ما هو مميز في حالة ابن عربي هو أن كتاباته هي الثمرة الواضحة لتحقيق الهدف، أو كذلك بدت للكثير من الأجيال التالية.

يدعو ابن عربي ثمرة التحقق باسم «المقام المحمدي» و«ومقام لا مقام». طالما أفراد البشر يعرفون أنفسهم على أنهم مقيدون ومحدودون فإنهم يستحقون أن يدعوا بهذا اللقب أو ذاك. الحرية الحقيقية تُنال فقط من قبل أولئك الذين يتجازون كل خصوصية ويعودون إلى النقاء الأصلي للنفس البشرية، والمعروف باسم الفطرة أو الطبيعة الأصلية. كما قد يقول الطاويون: الذات الأصلية هي كتلة غير منحوته، ولكن الظروف والمجتمع ينحتانها في أشكال محددة ويدمران بساطتها.

يقول النبي عليه السلام: «كل مولود يولد على الفطرة فأبواه ينصرانه أو يهودانه أو يمجسانه». تحقيق الإمكانات الكاملة للإنسان يتطلب إصلاح حالة اللاتحديد والعودة إلى حرية نَفَس الرحمن، والذي يكمن في كل تفاصيل الكون. لدى البشر القدرة على الفهم، والتقليد، والتحقيق بشكل فعلي كل اسم ينطبق بشكل صحيح على الوجود. ولكن للقيام بذلك، يجب أن يرفضوا ثبات وحدود كل موقف أو وجهة نظر.

الكون هو عملية مستمرة غير منتهية من الكشف الإلهي، تدفق متواصل، وغليان الوجود والوعي، تدفق متواصل من الوحدة نحو التعدد ومن الوعي نحو الوجود. ما يتم الكشف عنه هو الحقيقة الأخفى للحق المطلق، التي تتضمن كل احتمال وجود أو معرفة. الدافع وراء الكشف هو حب الكنز المخفي لأن يُعرف.

يأتي الإنسان إلى الكون في لحظة يكون فيها التمدد ومحبة الله لأن يُعرف تتجه نحو العالم الخارجي وتعود إلى ذاتها. يبدأ الناس كبذرة لصورة الحق. تنسخ الهيئات الفردية في العالم الصغير كل ما هو منتشر في الفضاء الزماني والمكاني اللامتناهي للكون. لديهم مسؤولية أن يطوروا إلى تجلٍ كامل الانفتاح بساطة الحق ووحدة الشمول بواسطة حب الله بشكل تام وتحقيق الهوية مع كل إمكانية كامنة في الكنز المخفي.

الوعي الذاتي

تنتمي الذات الإنسانية إلى باطنية الكون، بينما المظهر المادي من العالم يتعلق بظاهره. هذا ليس إنكاراً لباطنية الحيوانات والنباتات، وغيرها من المخلوقات، التي يكرس لها ابن عربي قدراً كبيراً من الاهتمام. هو ببساطة أن نقول إن ما يميز الحالة الإنسانية هو القدرة الكامنة على إدراك كل شيء، على النقيض من الآفاق المحدودة للأشياء

الأخرى. القدرات المحدودة للإدراك عند الكائنات غير البشرية تجعلها تميل لأن تكون موضوعاً أكثر من أن تكون ذاتاً.

المحدودية الباطنية والحدود المادية للحيوانات تظهر كتعدد في أنواعها. بالمقابل، فإن البشر متشابهون خارجياً ولكنهم مختلفون باطنياً. نقاء الفطرة الأصلية للبشر، المخلوقة على صورة اللانهاية واللامحدود، تسمح بالاختلافات الواسعة في الوجود الباطني والوعي. يوفر تنوع أشكال الحياة في العالم الخارجي تلميحات قليلة لعالم النفس غير المحدود. في الواقع يقول ابن عربي لنا إن عالم الخيال هو الأوسع إلى حد بعيد في عالم الوجود، «وذلك أنه يحكم بحقيقته على كل شيء وعلى ما ليس بشيء، ويتصور العدم المحض والمحال والواجب والإمكان، ويجعل الوجود عدماً والعدم وجوداً». (الفتوحات ١، ٣٠٦.٦).

يصبح البشر ما هم عليه من خلال تحقيق إمكاناتهم الوجودية والروحية والنفسية في تركيبات لا تتكرر أبداً. عالمهم الحقيقي هو عالم الوعي والخيال، ولكن أبعاده الشاملة لا تزال مخفية عن أولئك الذين لا يحاولون أن يعكسوا التدفق الخارجي ويعملون على إعادة تركيز الوعي مرة أخرى على المصدر. بمحبة هذا وذاك يغفلون عن الحبيب الحقيقي ويبقون مذهولين بما ينعكس على سطح المرآة.

الكون بمجمله هو مجرد صورة للجميل. ينشأ الوعي الذاتي للنفس من الصورة الحية للكون، وهذا هو إدراكه الخاص وفهمه. إدراك الذات والآخرين ليس إلا الوعي، وهذا يعني أنه يتعلق بعالم النفس. لا يمكن للناس إدراك العالم وأنفسهم بما هم عليه دون إدراك انغمارهم في محيط الخيال.

كما أن الخيال هو عالم الكشف والإدراك، كذلك هو أيضاً مجال الإخفاء والخداع. إنه يتضمن كل من الإشراق والغموض، ومأهول من قبل كل من الملائكة والشياطين. غموضه ووسطيته يشرحان ضرورة

الوحي النبوي الذي يوفر المفاتيح للتفريق بين الملاك والشيطان وبين الجميل والبرّاق.

باختصار، كل نفس بشرية هي ذات فريدة من نوعها، تُستكمل بالموضوع الذي هو الكون. كلاً من النفس والعالم هما صور للذات/الموضوع المطلق، والذي هو الوجود الحق، الإيجاد الحق والوجود الحق. الفطرة الإنسانية في ذاتها غير مقيدة بأي خاصية أو صفة، ولكن معظم الناس تختار بحرية أن تنحت تلك الكتل الأصلية وفق أشكال محددة. فيقعون في الحب مع جمال عابر، ولا يدركون أن لديهم القدرة على استهداف الجميل بذاته وتجاوز كل قيود الوجود والوعي.

الموت

يقدم القرآن والسنة روايات متعددة حول عالم ما بعد الموت. وقد وجد ابن عربي المفتاح لتفسير هذه الروايات من خلال النفس البشرية ذاتها، والتي لديها القدرة على انتحال أي صورة. ليس للناس صورة محددة في فطرتهم الأصلية، ولكنهم يكتسبون بالتدريج الكيفيات والصفات الشخصية بحسب الطرق التي يسلكونها في استكشاف حياتهم.

المسارات التي يتبعها الناس قد تؤدي لاتجاه كمال وكلية الصورة الإلهية، أو ربما قد يتوهون عن اشعاعها. يصبح بعض الناس متسقين مع كونية الحق وتناغمه وتوازنه، وآخرون يدركون الكون وأنفسهم بتنافر، واختلال توازن، وانحلال. تتحدد حالة النفس ضمن النمط الكلي للأشياء من خلال المواضيع التي تهتم بها. إنها تصبح ما تحب.

يحوّل الموت النفس من باطن لظاهر «خلق الله الإنسان مقلوب النشأة فآخرته في باطنه ودنياه في ظاهره». (الفتوحات ٤، ٤٢٠. ١). عند الموت تصبح حياة الإنسان الباطنه في الدنيا صورة ظاهرة في النشأة الآخرة. يتم ترك النفس لتقف وحدها من دون تقييد من العالم الخارجي. يختفي ما يسمى بالموضوعات كأشياء مستقلة، ويظهر

الكشف الإلهي إلى السطح. ويختبر الناس أنفسهم في صور تلائم حبهم وخواطرهم. كما يقول الله الى الروح التي توفيت للتو: ﴿ فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَاءكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ ﴾ (ق، ٥٠: ٢٢). «فالآخرة مقلوب نشأة الدنيا، والدنيا مقلوب نشأة الآخرة، والإنسان هو الإنسان عينه، فاجهد أن تكون خواطرك هنا محمودة شرعاً فتجمل صورتك في الآخرة». (الفتوحات ٤، ٤٢٠ . ٣).

الحب

نظراً للامحدودية الأساسية للذات البشرية وحقيقة أن لا شيء مستحيل في عالم الخيال، فإن أشكال ما بعد الوفاة تغدو وراء التقدير. الطريقة الوحيدة لضمان حياة آخرة متناغمة هي محبة الجميل واستعادة نقاء الفطرة الأصلية لصورة الله. هذا هو على وجه التحديد الهدف من عملية التحقيق: اكتساب صفات الله على أنها صفات الفرد الشخصية.

مواطن الآخرة هي درجات لا نهاية لها من تعاقب إدراكات تجليات الحق. في هذه الحياة، مراحل العودة إلى الله تَرسُم خارجاً بخطوط عريضة عالم تخيلي لانهائي حيث سيتبين الكشف الإلهي كما هو عليه. كل محطة على الطريق إلى الله تدل على أحد المواطن في العالم المقبل. تجد الطبيعة البشرية من الضروري متابعة الطريق في تعطش لمعرفة الأسماء الإلهية وإيجاد جوهرها داخل النفس، تعطش يعرف عادة باسم الحب.

يذكّرنا ابن عربي بأن الحق هو على وجه التحديد الحق ولا شيء سواه، وكل ما عداه مشتق وغير حقيقي. لا شيء في الكون يمكن أن يستمر إلا من خلال الخير المحض «لأن الخير المحض الذي لا شر فيه هو وجود الحق الذي أعطى الوجود للعالم لا يصدر عنه إلا المناسب وهو الخير خاصة». (الفتوحات ٣، ٣٨٩ . ٢٢). لهذا السبب يقول ابن

عربي، إن الله، الرحمن، الخير المحض «ما خلق العالم إلا للسعادة بالذات». (الفتوحات ٣، ٣٨٩. ٢١). وعندما يحدث الشقاء فإنه يحدث باعتباره عرضاً عابراً، حتى الجحيم ليست استثناءً عن هذه القاعدة كما سنوضح في الفصل القادم.

في هذه الحياة، يتذوق الناس شيئاً من خير ورحمة الواقع من خلال الحب، مما يتيح لهم التعرف على حضور الله في العالم، ويدفعهم لتحقيق الصورة الإلهية في أنفسهم. أولئك الذين يفشلون في إدراك أن كل الحب موجه نحو الله سيعودون إلى رشدهم عند الموت: «فينقدح له عند كشف الغطاء أنه ما أحب إلا الله وحجبه اسم المخلوق». (الفتوحات ٤، ٢٦٠. ٢٧).

يشرح ابن عربي في الفصل المتعلق بالحب في الفتوحات أن هذا الكون ليس إلا أرض اختبار للحب، والموت هو اللقاء مع المحبوب 'حقيقي. يعلق على الحديث النبوي الشريف «من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه، ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه» بقوله: «رغبته في لقاء محبوبه وهو لقاء خاص عينه الحق إذ هو المشهود في كل حال، ولكن لما عين ما شاء من المواطن وجعله محلاً للقاء مخصوص رغبنا فيه، ولا نناله إلا بالخروج من الدار التي تنافي هذا اللقاء، وهي الدار الدنيا،... ولقاء الحق بالموت له طعم لا يكون في لقائه بالحياة الدنيا، فنسبة لقائه له بالموت نسبة قوله ﴿ سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَا الثَّقَلَانِ ﴾ (الرحمن: ٣١). والموت فينا فراغ لأرواحنا من تدبير أجسامها فأرادوا حب هذا المحب أن يحصل ذلك ذوقاً ولا يكون ذلك إلا بالخروج من دار الدنيا بالموت لا بالحال. وهو أن يفارق هذا الهيكل الذي وقعت له به هذه الألفة من حين ولد وظهر به... فخلق الموت وابتلاهم به تمحيصاً لدعواهم في محبته». (الفتوحات ٢، ٣٥١. ١٦).

الفصل التاسع
تأويل الرحمة

لا شك في أن مناهج التفسير الغالبة في الدراسات الأكاديمية الحديثة تنتمي إلى فئة «تأويل الارتياب». في المقابل، تتميز الدراسات الإسلامية التقليدية بتأويل الثقة، الثقة بالله وحده. ومع ذلك يمكن للمرء أن يلاحظ التوتر بين النهج التفسيري لعلماء العقيدة وبين الصوفية. علماء العقيدة كانوا أكثر ترجيحاً للثقة في غضب الله وانتقامه، بينما فضل الصوفية الثقة في رحمته وغفرانه.

موقف علماء العقيدة، ومعهم الفقهاء، يتعلق بالدور الذي اختاروه كأوصياء على الدين والنظام الاجتماعي. يحتكمون لله الذي سوف يعاقب كل الذين يبتعدون عن الطريق المستقيم والدقيق. بينما دعا الصوفية إلى الله الذي يحب مخلوقاته ويميل ليغفر الذنوب جميعاً.

أحد الأسباب الرئيسية لاختلاف وجهات النظر يكمن في اختلاف التجربة الدينية الفردية. علماء الكلام لم يدّعوا معرفة الله إلا من خلال التفسير العقلاني للقرآن والسنة. بينما كثير من الصوفيين ادعى معرفة رحمة الله وإشفاقه بشكل مباشر.

يوضح ابن عربي أن التحليل العقلاني المميز لعلم الكلام يفصل الله عن الروح ويجرده عن الخلق. العقول المنطقية تجد أنه من السهل إثبات تعالي الله وتفرده، ولكنهم فشلوا في فهم ملازمته ومشابهته. «ويشهده من عرفه بنظره منعزلاً عنه ببعد اقتضاه له تنزيهه فجعل نفسه في جانب والحق في جانب فيناديه من مكان بعيد». (الفتوحات ٣، ٤١٠. ١٨). في المقابل، دعا الله ابن عربي والصوفية الآخرون من مكان قريب، ووجدوا أن الله كان ﴿ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ﴾ (ق، ٥٠: ١٦).

من الأسباب التي دعت إلى إطلاق لقب «الشيخ الأكبر» على ابن عربي هو مجموعة أعماله الضخمة التي تحتوي تفاسير عميقة وواسعة لمعاني القرآن الكريم التي لم يكن لها إلا بعض السوابق، وليس لها منافس لاحق. الدراسات التي أجريت مؤخراً، وخاصة أعمال ميشيل شودكوفيتش وكلود عداس، ألقت الضوء على الاتصال الوثيق بين حياته الروحية وفهمه للقرآن.

بالنسبة لابن عربي، القرآن هو كلمة الله التي تحيي، محيط بلا حدود تتجدد روحه باستمرار، حاضر حي يتجسد له ويظهر من خلال الرؤى. اعتماد كتاباته على القرآن واضح للقارئ المتأني، وهو كثيراً ما يذكرنا بهذه الحقيقة. يقول في إحدى الفقرات بأن كل ما يكتبه «مستمد من حضرة القرآن وخزائنه» لأن الله أعطاه «مفاتيح الفهم فيه والإمداد منه» (الفتوحات ٣، ٣٣٤. ٣٢).

عندما يخبرنا ابن عربي أن كتاباته تقدم تعليقات صريحة أو ضمنية على القرآن وأنها تمثل ثمرة العطاء والشهود، فإنه يدعي أن تفسيراته هي إلهامات إلهية. ومع ذلك، فهو لم يقصد في أي حال من الأحوال أن يحول دون تفسيرات أخرى. بل على العكس تماماً، فمن وجهة نظره، الفهم الحقيقي لأي آية قرآنية لا يمكن أبداً أن يكون حصرياً. كما لوحظ في الفصل الأول، يذهب أبعد من ذلك ليقول إن أي شخص يفهم الآية القرآنية بنفس الطريقة مرتين فإنه لم يفهمها حقاً.

القرآن، بعد كل شيء، هو كلام الله، وكلام الله هو كشف عن ذاته اللامتناهية. لانهائية الله تتطلب أن لا يكشف عن ذاته مرتين في الصورة نفسها. إلى الدرجة التي نفهم فيها القرآن، فإننا نفهم كشف الله لذاته في أنفسنا. بالنظر إلى أن الكشف الذاتي لا يتكرر أبداً، فلا يوجد فهمان متكرران، ولا حتى من قِبل الفرد ذاته، يمكن أن يكون متطابقاً.

التفسيرات المتنوعة للقرآن هي استجابة للصور المتنوعة التي يكشف الله بها عن ذاته لقراء الكتاب. ولكن، بما أنه لا يوجد قارئان سيفهمان أي كتاب بالطريقة ذاتها تماماً، يمكن للمرء أن يدعي أن هذا الأمر ليس محصوراً بالقرآن. لن يجادل ابن عربي في ذلك، لكنه يشير إلى فارق كبير بين الكتاب الإلهي والكتاب البشري. عندما يوحي الله، كلي العلم، كتاباً، فإنه يقصد كل معنى من شأنه أن يفهم منه، ولكن لا يوجد مؤلف بشري بمكن له أن يتوقع مسبقاً، كل المعاني التي سيجدها قرّاؤه «فالقرآن هو البحر الذي لا ساحل له، إذ كان المنسوب إليه يقصد به جميع ما يطلبه الكلام من المعاني بخلاف كلام المخلوقين». (الفتوحات ٢، ٥٨١ . ١١).

لا يعني ابن عربي ضمناً أن كل تفسير هو صالح على حد سواء. هو يضيف عدداً من الشروط لهذه الموافقة الشاملة، أبرزها أن التفسير يجب أن يكون قابلاً للسند من خلال لغة الوحي. إذا كانت اللغة تؤيده بالفعل «فلا سبيل إلى تخطئة عالم في تأويل يحتمله اللفظ، فإن مخطئه في غاية القصور في العلم، ولكن لا يلزمه القول به ولا العمل بذلك التأويل إلا في حق ذلك المتأول خاصة ومن قلده». (الفتوحات ٢، ١١٩ . ٢٤). فمسؤولية التفسير تقع على عاتق المفسر.

حسن الظن بالله

إذا تعامل مفسروا القرآن بمسؤولية مع تفسيراتهم فعليهم بطبيعة الحال الاهتمام بتفسير الكتاب بطريقة ملائمة لمؤلفه. يقتبس ابن عربي الحديث القدسي القائل «أنا عند حسن ظن عبدي بي، فليكن ظنه حسناً». من يحسنون الظن بالله سيلقون منه حسناً، مثلما أن من يسيؤون الظن سيلقون جزاء ما ظنوا ﴿ **الظَّانِّينَ بِاللَّهِ ظَنَّ السَّوْءِ عَلَيْهِمْ دَائِرَةُ السَّوْءِ وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ** ﴾ (الفتح، ٤٨: ٦).

ربما أفضل الظن بالله هو الحديث الذي تمت الإشارة إليه سابقاً حول أسبقية رحمة الله، والذي يشكل أحد الأفكار الأساسية في كتابات ابن عربي. عندما يرى الله في كل شيء، فهو يرى الرحمة، ورحمة الله ليست إلا خيريته، وعطاءه، ولطفه، وحبه، وعنايته بكل مخلوقاته. بحسب ابن عربي «الله تعالى يقول: "أنا عند ظن عبدي بي"، ولكنه ما وقف هنا، لأن "رحمته سبقت غضبه"، ولذا قال في سبيل تعليمنا وإرشادنا وعلى سبيل التوصية "فليظن بي خيراً"، فمن لم يظن به خيراً فقد عصى أمر الله وجهل ما يقتضيه الكرم الإلهي... فمن أساء الظن بأمر فإن العائد عليه سوء ظنه لا غير ذلك». (الفتوحات ٢، ٤٧٤ . ٢٦).

تمت الإشارة سابقاً إلى أن ابن عربي ادعى كونه خاتم الولاية المحمدية، أي أنه سيكون الشخص الأخير الذي يرث أعمال وأحوال ومقامات النبي محمد، قبل عيسى عليه السلام في نهاية الزمان. يقول القرآن إن الله لم يرسل محمداً إلا رحمة للعالمين، وحقيقة أن كل سورة في القرآن تبدأ باقتباس أول اسمين لله يشيران للرحمة «الرحمن» و«الرحيم» لم تغب عن أي مفسر. إذا اعتبر ابن عربي نفسه ختم الوراثة المحمدية، فليس من المستغرب أن يرى دوره الخاص هو نشر الرحمة: «خلقني الله رحمة، وجعلني وارث رحمة لمن قيل له ﴿ **وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ** ﴾ (الأنبياء، ٢١: ١٠٧)». (الفتوحات ٤، ١٦٣ . ٩).

الرسالة الخاصة التي تحملها هذه الفقرة هي ما عبّر عنه ابن عربي في الفقرة التالية التي توضح فهمه لما تتضمنه رحمة النبي «وما خص مؤمناً من غيره». بكلمات أخرى: إن الله أرسل محمداً رحمة لكل إنسان، وليس فقط للمسلمين أو المؤمنين بالأديان.

هذه الرحمة الشاملة لها أبعاد كثيرة من الصعب على علماء العقيدة، ليس فقط المسلمين، أن يقبلوها. كما يقول ابن عربي، إن من الناس من

يود استبعاد بعض مخلوقات الله من رحمته، ولكن ظنهم الباطل بالله لا يرتد إلا على أنفسهم «فمن حجر رحمة الله فما حجرها إلا على نفسه، ولولا أن الأمر على خلاف ذلك لم ينل رحمة الله من حجرها». (الفتوحات ٣، ٥٣٢ . ٢٢).

«رأيت جماعة ممن ينازعون في اتساع رحمة الله وأنها مقصورة على طائفة خاصة، فحجروا وضيقوا ما وسع الله، فلو أن الله لا يرحم أحداً من خلقه لحرم رحمته من يقول بهذا، ولكن أبى الله إلا شمول الرحمة». (الفتوحات ٤، ١٦٣ . ٥).

على الرغم من أن تأكيد ابن عربي على أن أسبقية وهيمنة رحمة الله متجذرة في القرآن، إلا أن تجربته الروحية الخاصة ربما تشكل أعمق دوافعه. واحدة من كشوفه تخبرنا بشكل واضح عن فكره. رأى العرش الذي استوى عليه الرحمن وكان مستنداً إلى أربع قوائم. أربعة من الملائكة تحمل العرش من القوائم الأربع، وكانت أركانه متفاضلة في الرتبة، فأنزله الله في أفضلها وجعله من جملة حملته، يقول «والقائمة التي هي أفضل قوائمه هي لنا، وهي خزانة الرحمة، فجعلني رحيماً مطلقاً». (الفتوحات ٤، ٤٣١ . ٣٢). إحدى القوائم الأخرى كانت قائمة الشدة والقهر، والأخريان كان فيهما رحمة وشدة.

العودة إلى الرحمة الشاملة

آراء ابن عربي في مسائل الميتافيزيقا، العقيدة، الكون، والتجارب الروحية كلها متجذرة في رأيه بالخير المطلق، برحمة الله الشاملة التي تسبق غضبه. يتضح هذا بصورة خاصة في مسألة الجحيم. يقول القرآن إن الجحيم هو مكان لغضب الله وعقابه. الفهم الإسلامي العام هو أن عذاب الجحيم سيبقى إلى الأبد، على الرغم من أن بعض

المتكلمين قدموا آراء مخالفة. رأي ابن عربي صريح وهو أن بعض أصناف غير المؤمنين سيبقون في الجحيم إلى الأبد، ولكن سيتوقف عنهم العذاب بعد فترة، مهما استغرقت هذه المدة بحسب الزمان الأرضي.

حجة ابن عربي التي يقدمها في أن عذاب الجحيم سوف ينتهي هي ببساطة أن الله هو ﴿ **أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ** ﴾ (الأعراف،١٢: ١٥١). هناك بعض الناس الذين لا يوافقون على أن أي شخص، حتى أسوأ إنسان، عليه أن يعاني إلى الأبد. الله بالتأكيد هو أرحم منهم. «وقد وجدنا في نفوسنا ممن جبلهم الله على الرحمة أنهم يرحمون جميع عباد الله، حتى لو حكمهم الله في خلقه لأزالوا صفة العذاب من العالم بما تمكن حكم الرحمة من قلوبهم، وصاحب هذه الصفة أنا وأمثالي، ونحن مخلوقون أصحاب أهواء وأغراض، وقد قال عن نفسه جل علاه أنه أرحم الراحمين، فلا شك أنه أرحم منا بخلقه، ونحن قد عرفنا من نفوسنا هذه المبالغة في الرحمة فكيف يتسرمد عليهم العذاب وهو بهذه الصفة العامة من الرحمة، إن الله أكرم من ذلك». (الفتوحات ٣، ٢٥ . ١٩).

كرم الله هو من المواضيع المتكررة في مناقشات ابن عربي المتعلقة بالجحيم. لقد أمر الله عباده بالتحلي بمكارم الأخلاق، فهل سيطلب من عبيده أن يتحلوا بخلق لا يملكه هو؟ ينسب القرآن الكريم الكثير من هذه الصفات إلى الله تعالى بدعوته بالغفور، الصبور، العادل، العفو، وغير ذلك من الصفات الحميدة. هذه الصفات تتطلب أن يكون لديه أفضل اهتمام بمخلوقاته. ومن هنا فإن مآل جميع المخلوقات هو الرحمة.

وفقاً للحديث الذي ذكرناه تواً، فإن لله حقاً على عباده، وهو صادق وجدير بإدعاء هذا الحق، وللعباد حق عليه. حق الله هو التوحيد، وذلك بأن يقر كل عباده بوحدانيته ولا يعبدوا سواه. وحقهم عليه، إن هم أدوا حقه، أن يدخلهم الجنة.

يقول القرآن إن الناس لن يلاموا على مطالبتهم بحقوقهم، ولكنه يحثهم أيضاً على الصفح والعفو. «فمن طلب حقه واستقصاه فلا يلام، ولكن لما شرع لنا في بعض الحقوق أنا إذا تركناها كان أعظم لنا وجعل ذلك من مكارم الأخلاق». للتدليل على ذلك يقتبس ابن عربي الآية القرآنية ﴿ وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ ﴾ (الشورى، ٤٢: ٤٠).

الآية التالية تعطي الناس الإذن بالمطالبة بحقوقهم ﴿ وَلَمَنِ انْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ ﴾ (الشورى، ٤٢: ٤١). إذا كان من الأفضل للعباد أن يعفوا عن الناس الذين أساؤوا إليهم، فإن الله بالتأكيد سيعفو عن ذنب عدم عبادته «فكذلك يفعل فيما ضيعوه من حقه وحقوقه يعفو ويصفح ويصلح، فيكون المآل إلى رحمة الله في الدارين، فتعم الرحمة». (الفتوحات ٣، ٤٧٨ . ٢٠).

رحمة الوجود

القول بأن لله الصفات العلية هو القول إن الواقع ذاته متجذر في هذه الصفات ويطلب أن تكشف نفسها. المصطلح المفتاحي هنا، كالعادة، هو الوجود. الله هو الوجود الواجب، والذي يعني أنه يستحيل أن لا يكون. كل ما عداه ممكن الوجود، وذلك يعني أنه لا يوجد له مطالب أصيلة في الوجود. الكون - كل شيء ما عدا الله - يدين بوجوده إلى عطاء الله، وهو رحمته. كل عالم الممكنات ليس إلا نَفَس الرحمن.

أكثر دليل يقتبسه ابن عربي للإشارة إلى عموم الرحمة هو قوله تعالى ﴿ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ ﴾ (الأعراف، ٧: ١٥٦). ويتبع ذلك أن «فعين العالم عين الرحمة لا غيرها». (الفتوحات ٢، ٤٣٧ . ٢٤). لا تشير هذه الآية إلى أن الرحمة تتعلق فقط بعوالم محددة، أو أنها موجودة في

الجنة وليس في الجحيم «ومن هنا فدار الرحمة هي دار الوجود». (الفتوحات ٤، ٤. ٢٢). «لأن الاسم الرحمن يحفظنا ... فإن الوجود يصحبنا فما كنا إلى الرحمة وحكمها» (الفتوحات ٢، ١٥٧. ٢٣). «المآل إلى الرحمة لأن الأمر دور. فانعطف آخر الدائرة على أولها والتحق به فكان له حكمه، وما كان إلا الوجود، وقال سبقت الرحمة الغضب لأنه بها كان الابتداء، والغضب عرض والعرض زائل». (الفتوحات ٤، ٤٠٥. ٧).

نظراً لأن الكون هو كل شيء ما عدا الله، فهو كل شيء ما عدا الرحمن، الدائم، الحي، القوي، العالم، الكريم. باختصار إنه كل شيء ما عدا الوجود الحق. من هنا فإن الكون ليس لديه شيء من تلقاء نفسه يدعم وجوده. في الوقت نفسه، نحن جميعاً ندرك أن مساعدة المستضعف هو صفة نبيلة كريمة. كيف بالله وهو الرحيم والكريم بذاته، أن يفعل شيئاً غير مساعدة الضعفاء؟ «والخلق كلهم ضعفاء بالأصالة، فالرحمة تشملهم» (الفتوحات ٣، ٢٥٥. ٣٣).

يقول القرآن: ﴿ **لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ** ﴾ (الفتح: ١٧). تؤخذ الآية عادة على أنها تعني تسامح الشريعة مع الضعفاء والمعاقين. ولكن الشريعة هي قانون الله، وكونها قانون الله فهي تعبر عن طبيعة الوجود ذاته. يتبع ذلك أن المعنى الأعمق للآية يعني أن الله لطيف وودود مع جميع الضعفاء والمحتاجين. ولكن الضعف والحاجة هي صفات كل الكون، الذي هو ما سوى الحق القوي القدير. «قال المؤوف [أي من به آفة] لا حرج عليه، والعالم كله مؤوف فلا حرج عليه لمن فتح الله عين بصيرته. ولهذا قلنا مآل العالم إلى الرحمة، وإن سكنوا النار وكانوا من أهلها ﴿ **لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ** ﴾ وما ثم إلا هؤلاء... فالعالم كله أعمى، أعرج، مريض». (الفتوحات ٤، ٤٣٤. ٣٤).

يجد ابن عربي في جميع أنحاء القرآن الكريم إشارات إلى الانتصار النهائي للرحمة. على سبيل المثال، القرآن يخبرنا أن «السعداء» سيبقون في الجنة أبداً ﴿ عَطَاء غَيْرَ مَجْذُوذٍ ﴾ (هود،١١: ١٠٨). في المكان ذاته يخبرنا بأن «الأشقياء» سيبقون في النار إلى الأبد. ولكن يشير ابن عربي إلى أن الله «ما قال إن الحال التي هم فيها لا تنقطع كما قال في السعداء»، ويواصل. «والذي منع من ذلك قوله ﴿ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ ﴾ (الأعراف،٧: ١٥٦)، وقوله "إن رحمتي سبقت غضبي" في هذه النشأة. فإن الوجود رحمة في حق كل موجود، وإن تعذب بعضهم ببعض». (الفتوحات ٢: ٢٨١-٢٦).

القول بأن الرحمة سبقت الغضب يعني أن نقول بأن الله سابق لمخلوقاته، وأن النور سابق للظلام، وأن الواقع سابق للوهم، وأن الخير سابق للشر. أو القول بأن الرحمة وسعت كل شيء، بما في ذلك الغضب الذي توظفه في سبيل تحقيق غايتها. «وقال ﴿ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ ﴾، وغضبه شيء، فقد وسعته الرحمة وحصرته وحكمت عليه، فلا يتصرف إلا بحكمها، فترسله إذا شاءت». (الفتوحات ٣، ٩. ٢١).

يخبرنا القرآن أن الظالمين، حتى وإن امتلكوا كل ما في الحياة الدنيا، فإن ذلك لن ينفعهم في الافتداء من سوء أعمالهم ﴿ وَلَوْ أَنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً وَمِثْلَهُ مَعَهُ لَافْتَدَوْا بِهِ مِن سُوءِ الْعَذَابِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَبَدَا لَهُم مِنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ ❖ وَبَدَا لَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا كَسَبُوا وَحَاقَ بِهِم مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُون ﴾ (الزمر، ٣٩: ٤٧-٤٨). علماء العقيدة، أصحاب الظن السيء، يقرأون هذه الآية وكأنها ضمانة على أن الله سينفذ فيهم وعيده، ولكن ابن عربي يرفض هذا الرأي. فالله هو «الخير المحض الذي لا شر فيه» (الفتوحات ٢: ٤٧٨-

٩). والظالمون المنغمسون في المعاصي يحسبون أنهم سيلقون الشيء ذاته من الله. ولكن «يبدو لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون، وهو مشاهدة ما هو الأمر عليه في نفسه، فنفّس الله عنهم بما بدا لهم منه وما يبدو من الخير إلا الخير». (الفتوحات ٢، ٤٧٨. ١٢).

كما سبق وتمت الإشارة، واحدة من أكثر تأكيدات القرآن وضوحاً على خيرية المقاصد الإلهية هي في البسملة، الصيغة التي تستخدم في بداية كل سورة قرآنية، «بسم الله الرحمن الرحيم». باعتبار «الله» هو الاسم الشامل، فهو يحتوي جميع الصفات الإلهية، والتي يمكن تقسيمها إلى مجموعتين: اللطف والشدة، أو صفات الجمال وصفات الجلال، أو الرحمة والغضب. وحقيقة أن هذا الاسم يُتبع باسمين متعلقين بالرحمة يخبرنا أن جانب الرحمة من الله يحيط بالخلق والوحي. كما يشير ابن عربي، «ليس في البسملة شيء من أسماء القهر ظاهراً، بل هو الله الرحمن الرحيم. وإذا كان يتضمن الاسم الله القهر فكذلك يتضمن الرحمة، فما فيه من أسماء القهر والغلبة والشدة يقابله بما فيه من الرحمة والمغفرة والعفو والصفح وزناً بوزن في الاسم الله من البسملة. ويبقى لنا فضل زائد على ما قابلنا به الأسماء في الاسم الله وهو قوله الرحمن الرحيم... وما من سورة من سور القرآن إلا والبسملة في أولها، فأولناها أنها إعلام من الله بالمآل إلى الرحمة، فإنه جعلها ثلاثاً: الرحمة المبطونة في الاسم الله والرحمن والرحيم». (الفتوحات ٣، ٩. ٢٤).

يقارن ابن عربي البسملة في بداية كل سورة بالنية التي تسبق أي عمل. فبحسب الشريعة، فإن الخلل في العمل يُجبَر من خلال النية «فما تخلل العمل من غفلة وسهو لم يؤثر في صحة العمل، فإن النية تجبر ذلك، لأنها أصل في إنشاء ذلك العمل، فهي تحفظه، وكذلك البسملة جعلها الله في أول كل سورة من القرآن، فهي للسورة كالنية للعمل. فكل

وعيد وكل صفة توجب الشقاء مذكورة في تلك السورة، فإن البسملة بما فيها من الرحمن في العموم والرحيم في الخصوص، تحكم على ما في تلك السورة من الأمور التي تعطي من قامت به الشقاء، فيرحم الله ذلك العبد .. فالمآل إلى الرحمة لأجل البسملة، فهي بشرى». (الفتوحات ٣، ١٤٧ . ٣١).

العبودية الذاتية

يفوز الناس بالجنة من خلال اتباعهم الهدي الإلهي المرسل إليهم من خلال الأنبياء. وبالطريقة ذاتها يستحق الجحيم من يتجاهل هذا الهدي. يقود الهدي النبوي الناس للعبودية الحقة لله، ولكن يخبرنا القرآن أيضاً أن كل من في السموات والأرض عبد بطبعه ﴿ **إِن كُلُّ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْداً** ﴾ (مريم، ١٩: ٩٣). لا أحد يمكنه تجاهل الأمر الكوني الذي أنشأه، ولذا فإن الفعل الأول لأي مخلوق هو الطاعة. بكلمات أخرى، فإن الصفة الأولى المخلوقة لكل شيء هي طاعة الأمر الإلهي وعبادة الرحمن. هذه الصفة ستمارس دورها الملائم عاجلاً أو آجلاً. بعد أن أوضح هذا، يقول ابن عربي: «والسبق للرحمة فلا بد من المآل إلى الرحمة في كل ممكن عرض له الشقاء لأنه بالأصل طائع». (الفتوحات ٤، ٢٩٦ . ١٠).

هناك نوعين من العبادة والعبودية: «الذاتية» التابعة للطبيعة المخلوقة، و«العارضة» الناتجة عن الأمر الإلهي بواسطة الرسل. يعتمد وجود العبودية العارضة على عوامل عدة، ليس أقلها حرية الإختيار. في العالم الآخر، سواء كان مصير الإنسان إلى الجنة أو إلى الجحيم، فإنه سيفقد حرية الإختيار، ويعود للعبادة وفقاً للعبودية الذاتية «ولهذا يكون المآل في الأشقياء إلى الرحمة لأن العبادة الذاتية قوية السلطان، والأمر عارض والشقاء عارض، وكل عارض زائل». (الفتوحات ٣، ٤٠٢ . ١١).

على الرغم من أن البشر أحرار عند مقارنتهم ببقية المخلوقات، إلا أنه لا حرية لهم إذا ما تمت مقارنتهم بالله تعالى. هم عبيده بشكل مطلق، مثل أي شيء آخر. هم، كما قال ابن عربي في كثير من الأحيان، مجبورون في اختيارهم الحر. لا يتركون أبداً عبادتهم الذاتية، حتى وإن اختاروا رفض العبادة العرضية. وسوف يغفر الله لهم عصيانهم العرضي «ولما كان عذر العالم مقبولاً في نفس الأمر، لكونهم مجبورين في اختيارهم، لذلك جعل الله مآل الجميع إلى الرحمة». (الفتوحات ٣، ٤٣٣ . ٤).

الفطرة

يفهم المسلمون عادة مفهوم «الفطرة» على أنه يعني أن جميع الناس يولدون مع فطرة مهيأة للتوحيد. وإن لم يعترفوا بوحدانية الله فذلك في الحقيقة بسبب أنهم يسيرون بشكل مخالف لطبيعتهم. الفطرة الأصلية مرتبطة مع ميثاق «ألست؟» عندما كل البشر، قبل دخولهم إلى هذا العالم وقفوا أمام الله واقروا له بالعبودية[41]. غالباً ابن عربي ما يطابق الفطرة مع عبادة الناس الذاتية لله تعالى «كل مولود إنما يولد على الفطرة، والفطرة الإقرار لله تعالى بالعبودة فهي طاعة على طاعة». (الفتوحات ٤، ٢٩٦ . ١٤).

حتى أولئك الذين ينتهي بهم المطاف في الجحيم سوف يجنون ثمرة هذه الطاعة الأولية. سوف تتوقف معاناتهم عندما يتأتى لهم فهم أنهم، مثل كل الأشياء، خلقوا عبيداً للرحمن. سيتوقف عند ذلك دعواهم بالربوبية، والسيطرة، والتحكم، وسوف يقرون بأنهم ليسوا إلا مخلوقات وعبيد. سيدركون بأن كل شيء حقيقي إنما ينتمي للحق تعالى،

---

41 - ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتَ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَى شَهِدْنَا﴾ (الأعراف، ٧: ١٧٢).

وسيعطون كل شيء حقه، وبالتالي سيخرجون من الجهل والوهم والألم. «ويجنون ثمرة قولهم [في ميثاق ألست] ﴿بَلَى﴾، فكانوا بمنزلة من أسلم بعد ارتداده، فحكم على الكل سلطان بلى فأعقبهم سعادة بعد ما مسهم من الشقاء بقدر ما كانوا عليه من زمان الدعوى. فما زال حكم بلى يصحبهم من وقته إلى ما لا يتناهى دنيا وبرزخاً وآخرة». (الفتوحات ٢، ٢١٣ . ٨).

يقدم ابن عربي واحداً من أكثر تأكيداته جرأة حول حكم الفطرة في سياق الإنتقاد القرآني الثابت للمشركين الذين عبدوا غير الله. يورد القرآن الأعذار التي قدموها، مثلاً ﴿ **مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى** ﴾ (الزمر، ٣٩: ٣). في الرد على هذا النوع من الأعذار، طلب الله من نبيه أن يسألهم عن أسماء شركائهم ﴿ **وَجَعَلُواْ لِلّهِ شُرَكَاء قُلْ سَمُّوهُمْ** ﴾ (الرعد، ١٣ : ٣٣). تفسير ابن عربي لذلك «فإنهم إذا سموهم بان أنهم ما عبدوا إلا الله، فما عبد كل عابد إلا الله في المحل الذي نسب الألوهية له». هنا، وعلى الرغم من إشراكهم غير الله، فإن هؤلاء الناس ثابتون على التوحيد الذي هو حق الله، وهو «التوحيد لله الذي أقروا به في الميثاق»، ولذا بقيت فطرتهم مستصحبة لهم، «ومن قوة بقائهم على الفطرة أنهم ما عبدوه على الحقيقة في الصور، وإنما عبدوا الصور لما تخيلوا فيها من رتبة التقريب، كالشفعاء»، وهذا ما سيؤدي بهم إلى مغفرة الله وعفوه. (الفتوحات ٣، ٢٤ . ٣٤ وما قبله).

العذاب المستعذب

يؤكد القرآن على أن الجحيم سوف تستمر إلى الأبد، وهذا قد يبدو دليلاً قوياً معارضاً للرحمة الشاملة. لم ينكر ابن عربي أبدية الجحيم، ولكنه أنكر ديمومة العذاب. حجته الأساسية هي ببساطة أسبقية الرحمة. «فأين الشقاء المسرمد، حاشا لله أن يسبق غضبه رحمته، فهو

الصادق، أو يخصص اتساع رحمته بعدما أعطاها مرتبة العموم». (الفتوحات ٣، ٤٦٦ . ٢٠).

الآية القرآنية التي تدعم موقف ابن عربي بشكل صريح هي ربما قوله تعالى ﴿ **قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ** ﴾ (الزمر، ٣٩: ٥٣). غالباً ما يقول القرآن إن ذنوب الذين تابوا وقاموا بالأعمال الصالحة سوف تُغفر، ولكن هنا تقول الآية القرآنية إن الله يغفر الذنوب جميعاً. سوف يغفر ويرحم التائبين والذين عملوا الصالحات، «وقال في المسرفين لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعاً إنه هو الغفور الرحيم، فجاء بالمغفرة والرحمة في حق التائب وصاحب العمل الصالح، كما جاء بهما في المسرفين الذين لم يتوبوا ونهاهم عن القنوط، وأكد بقوله جميعاً، وأكثر من هذا الإفصاح الإلهي في مآل عباده إلى الرحمة لا يكون». (الفتوحات ٣، ٣٥٣ . ١).

سيرد كثير من الناس بالاستشهاد بآيات قرآنية مختلفة تجعل من العصاة موضوعاً لغضب الله وعقابه. يجيب ابن عربي إن غضب الله مرتبط فقط بهذا العالم. في العالم الآخر، جميع المخلوقات ستتبع أوامره بالضبط، لأنهم سيعبدونه بذاتيتهم. وسيكون راضياً عنهم، سواء حلّوا في الجنة أو في الجحيم، لأنهم لا يمكن أن يعملوا إلا طاعته من خلال فطرتهم الأصلية. الجميع سيعمل وفقاً لما يرضي الله «لأن الموطن يعطيهم ذلك، بخلاف موطن الدنيا والتكليف». (الفتوحات ٣، ٤٩٥ . ٢٣).

خاطب الله الناس في هذا العالم عن طريق الأنبياء، وأمرهم بفعل أشياء واجتناب أشياء أخرى. وللإنسان الحرية في فعل ما يرضي الله أو ما يسخطه. الحالة كما يصفها ابن عربي هي أن «النار جعلها الله دار

من سخط عليه، فلا بد أن يتحرك أهلها فيما يسخط الله في دار الدنيا». غير أنهم بمجرد دخولهم إلى الجحيم لا يمكن أن يتحركوا إلا في مرضاة الله «ولهذا يكون المآل لأهلها إلى حكم الرحمة التي وسعت كل شيء». (الفتوحات ٣. ٤٩٥ . ٢٤).

يقول القرآن ﴿ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ﴾ (المائدة، ٥: ١١٩؛ البينة، ٩٨:٨). ينبغي للمرء ألا ينخدع بحقيقة أن سياق هذه العبارة تشير صراحة للجنة. الحق تعالى لا يجلّي رضاه حتى يساق أهل النار إلى منازلهم، وأهل الجنة إلى منازلهم. «إذا أخذ أهل النار إلى منازلهم وأهل الجنة إلى منازلهم رضي الكل بما هم فيه بإرضاء الحق، فلا يشتهي واحد منهم يخرج عن منزلته، وهو بها مسرور». (الفتوحات ٢: ٢٤٤- ٢).

يكمل ابن عربي هذه الفقرة بالإشارة إلى عدم انتشار هذا النوع من حسن الظن بالله. لا أحد، على حد علمه، قد شرح أنّ رضى الله سيحكم على الجنة والنار. يفترض أن بعض الناس أدركوا هذه الحقيقة ولكنهم صانوها عن الناس رحمة بهم لأن الإنكار يسرع إليهم من السامعين، ولحماية الآخرين من عواقب رفض الحقيقة «ما نبهت عليه هنا إلا لغلبة الرحمة عليّ في هذا الوقت، فمن فهم سعد ومن لم يفهم لم يشق بعدم فهمه، وإن كان محروماً». (الفتوحات ٢، ٢٤٤ . ٤).

واحد من أسماء الله في القرآن هو «الصبور». فالله صبور مع العصاة من عبيده، والقرآن يقول إنه سيؤخر أخذهم بمخالفاتهم إلى الآخرة. هو صبور على الرغم من لعنه للذين يؤذونه ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ ﴾ (الأحزاب، ٣٣: ٥٧). يقول ابن عربي في شرح معنى هذه الآية إنه عند نهاية الحياة في هذا الكون، فإن أذيتهم لله سوف تنتهي أيضاً، وكذلك خاصية الأسماء الإلهية التي

تـرد علـى هـذا الإيـذاء، مثـل أسمـاء «المنـتقم» و«شـديد العقـاب»، «ومـن أسـباب العقـاب الأذى، والأذى قـد زال فـلا بـد مـن الرحمـة وارتفـاع الغضب، فـلا بد مـن الرحمـة أن تعـم الجميـع بفضل الله، إن شـاء الله». (الفتوحات ٢، ٢٠٦. ٣٣).

يجد ابـن عربـي إشـارة إلهيـة لمسألة مـآل الرحمـة في الكلمـة القرآنيـة للتأديـب «عـذاب». المعنـى الأساسـي لجـذر الكلمـة [ع-ذ-ب] يـشير إلى الحـلاوة والقبـول، والـذي لا يـرتبط بـأي وجـه بـالألم والمعانـاة. المعنـى الظاهر غير المرتبط بالموضوع يوجد في صيغة الأسماء والتي تعني المنـع، وطرف الشيء، ونهاية السوط.[٤٢]

يبدو العقاب أساساً أنـه يعنـي الألم النـاتج عـن الجَلـد. في القـرآن هـو مـصطلح عـام يـشير للعقـاب الـذي يلحـق النـاس في الجحـيم. كـان يمكـن للقرآن أن يـستخدم كلمـات أخـرى تـشير إلى المعنـى ذاتـه، لمـاذا اختـار الله هـذه الكلمـة المحـددة؟ بالنـسبة لابـن عربـي، الـسبب يكمـن في النهايـة، العذاب سيصبح «عذب» لأولئك الذين يعانونه. «سمـى عـذاباً مـا يقـع بـه الآلام بشرى من الله لعباده إن الذي تتألمون به لا بد إذا شملتكم الرحمـة أن تستعذبوه وأنتم في النار». (الفتوحات ٢، ٢٠٧. ١).

تنوع الأمزجة

الله عادل، والتعريف الأساسي للعدالـة هـو وضـع الأشـياء في أماكنـها الملائمـة. العـدل الإلهـي يتجلـى في وضـع النـاس في الأمـاكن الملائمـة لطبيعتـهم. عنـدما يـصلون إلى مـساكنهم النهائيـة سـيجدون أنفـسهم سـعداء لأنهـم وصـوا إلى بيـوتهم. لـيس المكـان هـو الـذي يحـدد النعـيم أو العـذاب، ولكـن طبيعـة الـشخص الـذي يـدخل المكـان. ملائكـة العـذاب

---

42 - انظر ع-ذ-ب في «لسان العرب».

يتنعمون في الجحيم، كما سيفعل العصاة أيضاً. «النعيم ليست سوى ما يقبله المزاج وغرض النفوس، لا أثر للأمكنة في ذلك، فحيثما وجد ملائمة الطبع ونيل الغرض كان ذلك نعيماً لصاحبة». (الفتوحات ٣، ٣٨٧. ٢٢).

تساعد طريقة التفكير ذاتها ابن عربي في تفسير لماذا يشير القرآن ليس فقط إلى «نار» الجحيم، ولكن أيضاً لرياحها الباردة «الزمهرير». الذين يذهبون للجحيم يفعلون ذلك لأن الصورة الإلهية الفردية فيهم، أي مزاجهم، غير ملائم لاعتدال الجنة. الشخص ذو المزاج البارد سيجد أن حرارة النار نعيم، والشخص ذو المزاج الحار سيجد أن البرد القارص نعيم. ما يقع به الألم لمزاج مخصوص يقع به النعيم لمزاج آخر، «فلا تتعطل الحكمة ويبقي الله على أهل جهنم الزمهرير على المحرورين والنار على المقرورين فينعمون في جهنم، فهم على مزاج لو دخلوا به الجنة تعذبوا بها لاعتدالها». (الفتوحات ٢، ٢٠٧. ٣).

يجد ابن عربي إشارة أخرى إلى نعيم النار في الآية القرآنية ﴿ **إِنَّهُ مَن يَأْتِ رَبَّهُ مُجْرِماً فَإِنَّ لَهُ جَهَنَّمَ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَى** ﴾ (طه، ٢٠: ٧٤). فأهل النار لا يموتون فيها «لما حصل لهم فيها من العافية بزوال الآلام». وعندما يزول الألم يتحول العذاب إلى عذوبة. «ولا يحيون، أي ما لهم نعيم كنعيم أهل الجنان الذي هو أمر زائد على كونهم عافاهم من دار الشقاء». (الفتوحات ٣، ٢٤٥. ٢٦).

يؤكد ابن عربي في أكثر من موضع على أن نعيم أهل الجحيم هو بالذات في زوال المعاناة والألم. ولكن هذا ليس بالأمر الهين، بالقياس إلى قسوة الجحيم. «فلذة أصحاب الجحيم عظيمة لمشاهدة الدار وحكم الأمان من حكمها فيه، ليس العجب من ورد في بستان، وإنما العجب من ورد في قعر النيران». (الفتوحات ٤، ٣٠٧. ٣٤).

يقول ابن عربي إن شقاء النفس مستمد من رفضها التسليم لحكمة الله وتقبّل طبيعتها الخاصة بها. يعاني الناس في نار جهنم لأنهم لا يثقون بالله، ويصرون على أن العالم يحتاج إلى أن يتغير ليتوافق مع رغباتهم الشخصية. «فالأشقياء ليس لهم عذاب إلا منهم، لأنهم أقيموا في مقام الإعراض والتعليل لأفعال الله في عباده، ولأي شيء كان كذا ولو كان كذا كان أحسن وأليق». (الفتوحات ٢، ٤٤٧ . ٨).

الاعتراض على كيفية وجود الأشياء، هو اعتراض على الحق تعالى، الذي أعطى كل شيء خلقه. إنهم يشاركون أولئك الذين ﴿ شَآقُّواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ ﴾ (**الأنفال، ٨: ١٣**). يفسر ابن عربي معنى واحداً لهذه الآية من خلال استخدام تهجئة كلمة «شاقّ» والتي تعني الخلاف والنزاع، وكذلك تعني الشقاء. «فشقاؤهم شقاقهم». الجحيم هي دار الأشقياء لأنهم دخلوها على هذه الحال. في نهاية المطاف، على كل حال، يتغير حالهم وسيدركون بأن لا فائدة من مساءلة الله ورفض الاستسلام لطبيعتهم. «فإذا طال الأمد على الأشقياء وعلموا أن ذلك ليس بنافع قالوا: فالموافقة أولى». عند ذلك تتغير حالهم، ويختفي شقاقهم مع الله ورسوله. «فزالت المشاققة فارتفع العذاب عن بواطنهم فاستراحوا في دارهم، ووجدوا في ذلك من اللذة ما لا يعلمه إلا الله، لأنهم اختاروا ما اختار الله لهم، وعلموا عند ذلك أن عذابهم لم يكن إلا منهم». (الفتوحات ٢، ٤٤٧ . ١٢).

عندما يقبل المقيمون في الجحيم طبيعتهم الخاصة، يدركون أنهم ماكثون في النار أبداً. وهذا يجعلهم آمنين في أماكنهم، لأنهم لن يعودوا يتساءلون عما إذا سيكونون من بين أولئك الذين قال عنهم الحديث إنهم لم يفعلوا خيراً قط في الدنيا، ولكنهم سيخرجون من الجحيم برحمته

تعالى. «فلما يئسوا فرحوا، فنعيمهم هذا القدر، وهو أول نعيم يجدونه... فيستعذبون العذاب، فتزول الآلام ويبقى العذاب». (الفتوحات ٣، ٤٦٣ . ٦).

من بين الآيات القرآنية التي تنتقد من أشركوا مع الله غيره قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ❖ مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعاً كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ ﴾ (الروم، ٣٠: ٣١-٣٢). يجد ابن عربي بشارة كامنة هنا، حتى لمن فرقوا دينهم شيعاً. إنه في عملية شرح كيف أن القرآن يشجع قراءه على البحث عن المعاني الأعمق لآياته، والتي هي ﴿ آيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾ (البقرة،٢: ١٦٤)، و﴿ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ (يونس، ١٠: ٢٤). إنها تدعو من يفهم الآيات بأولي الألباب، والتي تعني من يمتلك العقل أو أهل الفهم. حرفياً «اللب» يعني النواة، وهو مصطلح يستخدمه ابن عربي في مقابل «أهل القشور».

من يصل إلى لب الأشياء يتنعم بمعرفتها، وكذلك من يبقى مع القشور يتنعم بجهله. كل مجموعة لديها فكرتها عن السعادة، ولا أي واحدة منها خطأ، لأن كل فكرة تتفق مع الطبيعة الخاصة لكل مجموعة. هذه رحمة من الله، والتي مع ذلك تتسلل إلى هذا العالم بشكل غير مقصود، لأنه هنا ليس الجميع سعيداً بما لديهم. ولكن الأمور سيتم تسويتها في العالم الآخر. «فتحقيق قوله عموماً ﴿ كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ ﴾ (الروم، ٣٠: ٣٢)، إنما ذلك في الآخرة بخلاف الدنيا فإنه لا يعلم في الدنيا، بل هو في الكثير من غير عموم... ومآل الكل في الآخرة بعد انقضاء مدة المؤاخذة إلى الفرح بما عنده، وبما هو عليه». (الفتوحات ٣، ٤٧١ . ٩).

الفقرة الأخيرة يمكن أن تفيد كتلخيص لفكرة حسن الظن بالله عند ابن عربي. يشير إلى أن القرآن لم يقدم آيات صريحة تتعلق بعذاب أهل

النار، وما قيل حول ذلك يجب أن يفهم على أنه تهديد. ولكن الله هو مصدر جميع مكارم الأخلاق، والشخص النبيل والكريم لا ينفذ تهديداته. يقول القرآن في واحدة من أكثر الفقرات تهديداً ﴿ **الْقَارِعَةُ ❖ مَا الْقَارِعَةُ ❖ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْقَارِعَةُ ❖ يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوثِ ❖ وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنفُوشِ** ﴾ (القارعة، ١٠١: ١-٥). هذا بالفعل يبدو أنه موقف مخيف، وبقية السورة القصيرة تدعو القراء إلى اعتباره تحذيراً من كوارث قادمة. لكن حسن الظن بالله عند ابن عربي يسمح له بقراءته على أنه علامة على أسبقية الرحمة الشاملة:

«وغاية الأمر أن ﴿ **اللَّهُ عِندَهُ حُسْنُ الْمَآبِ** ﴾ (آل عمران، ٣: ١٤). وما قرن الله قط بالمآب إليه سوأ تصريحاً، وغاية ما ورد في معرض التهديد في الفهم الأول... فرحمته واسعة ونعمته سابغة جامعة... ولذلك حشر العالم يوم القيامة كالفراش المبثوث، لأن الرحمة منبثة في المواطن كلها فانبث العالم في طلبها لكون العالم على أحوال مختلفة وصور متنوعة الوجوه فتطلب بذلك الانبثاث من الله الرحمة التي تذهب منه تلك الصورة التي تؤديها إلى الشقاء. فهذا سبب انبثاثهم في ذلك اليوم». (الفتوحات ٣، ٣٩٠. ٣٥).

المصادر والمراجع المستخدمة في النص

القرآن الكريم

١- محيي الدين ابن عربي، ديوان ابن عربي، طبعة بومباي، عناية ميرزا محمد شيرازي، د.ت.

٢- ....، ذخائر الأعلاق، تحقيق محمد عبدالرحمن الكردي، القاهرة، ١٩٦٨.

٣- ....، رسالة الشيخ إلى الإمام الرازي، ضمن رسائل ابن عربي، حيدر آباد الدكن، دائرة المعارف العثمانية، ١٩٨٤.

٤- ....، الفتوحات المكية، القاهرة، طبعة بولاق، ٤ مجلدات، ١٩١١.

٥- .... فصوص الحكم، تحقيق ودراسة أبو العلا عفيفي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٤٦.

المصادر والمراجع المستخدمة في المقدمة والترجمة

١- ابن منظور، لسان العرب.

٢- أبو البركات البغدادي، المعتبر في الحكمة، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، ١٣٥٧هـ.

٣- آسين بلاسيوس، "ابن عربي: حياته ومذهبه"، ترجمة عبدالرحمن بدوي، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٥.

٤- عبدالوهاب المناوي، الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية، تحقيق عبدالحميد صالح حمدان، القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث.

٥- عثمان يحيى، مؤلفات ابن عربي: تاريخها وتصنيفها، ترجمة أحمد الطيب، دار الهداية، ط١، ١٩٩٢.

٦- علي (ميشيل) شودكوفيتش، الولاية والنبوة عند الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي، ترجمة وتقديم أحمد الطيب، مراكش، دار القبة الزرقاء، ١٩٩٨.

٧- مؤيد الدين جندي، شرح فصوص الحكم، تحقيق جلال الدين أشتياني، مؤسسة بوستان، قم، ١٤٢٢ه.

1. Addas, Claude, and Peter Kingsley. *Quest for the Red Sulphur: the Life of Ibn 'Arabī*. Cambridge: Islamic Texts Society, 1993.
2. ---. *Ibn 'Arabī, The Voyage of no Return*. Cambridge, CB, UK: Islamic Texts Society, 2000.
3. 'Afīfī, Abū al-'Ilā. *The Mystical Philosophy of MuhyiddinIbnul'Arabī.* UK: Cambridge University Press, 1939.
4. Almond, I. *Sufism and Deconstruction: A Comparative Study of Derrida and Ibn 'Arabī*. London: Routledge, 2004.
5. Austin, R. W. J. *Sufis of Andalusia: the "Rūḥ al-Quds" and "al-Durrat al-Fākhirah" of Ibn 'Arabī.*London: Allen and Unwin, 1971.
6. Chittick, William C. *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabī's Cosmology*. Albany: State University of New York Press, 1998.
7. --- . *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabī's Metaphysics of Imagination*. Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1989.
8. --- . "Spectrums of Islamic Thought: Sa'īd al-DīnFaraghānī on the Implication of Oneness and Manyness," *The Heritage of Sufism*, vol. II, ed. Leonard Lewisohn, 203-217. UK: Oxford, Oneworld Publication, 1999.
9. --- . "The School of Ibn 'Arabī,"*History of Islamic Philosophy*, ed. Sayyed Hussein Nar & Oliver Leaman.Routledge, NY, 1996.
10. --- . "*Waḥdat al-Wujūd*in Islamic Thought," *Bulletin of the Henry Martyn Institute of Islamic Studies*, 10 (1991), pp.7-27.
11. --- . *The Sufi Path of Knowledge*. NY: State University of New Your Press, 1989.

12. Coates, P. *Ibn 'Arabī and Modern Thought: The History of Taking Metaphysics Seriously*. Oxford: Anqa, 2002.
13. Hirtenstein, Stephen. *The Unlimited Mercifier: The Spiritual Life and Thought of Ibn 'Arabī*.Oxford: Anqa Publishing, 1999.
14. Jeffery-Street, Isobel. *Ibn 'Arabī and the Contemporary West: Beshara and the Ibn 'Arabī Society*. UK: Equinox Publishing, 2012.
15. Jurjānī, 'Alī ibn Muḥammad Ibn al-'Arabī, and Gustav Flügel. *Kitābal-Ta'rīfāt*. Lipsiae: Sumptibus F.C.G. Vogelii, 1845.
16. Kahn, Charles H. "Why Existence Does Not Emerge as a Distinct Concept in Greek Philosophy?" in *Philosophies of Existence: Ancient and Medieval*, ed. ParvizMorewedge. New York: Fordham University Press, 1982.
17. Morris, James W."Ibn 'Arabī and His Interpreters," in*Journal of the American Oriental Society*, Part I, vol. 106, No 3 (1986), pp. 539-551. Part II-A, Vol. 106, No. 4 (1986), pp. 733-756. Part II-B, vol. 107, No.1 (1987), pp. 101-119.
18. Nasr, Seyyed Hossein. *Islamic Philosophy from its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy*. State University of New York Press: 2006.
19. Nehemia, Levtzion, and John ObertVoll (eds.) *Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam*. NY: Syracuse University Press, 1987.
20. Nyberg, H.S. *KleinereSchriften des Ibn al-'Arabī*. Leiden, 1919.
21. O' Fahey, R. S.*Enigmatic Saint: Ahmad Ibn Idrīs and Idrīsī Tradition*. USA, Illinois: Northwestern University Press, 1990.
22. Schulze, Reinhard. *A Modern History of the Islamic World*. NY: New York University Press, 2000.
23. Shah-Kazemi, R. *Paths to Transcendence: According to Shankara, Ibn 'Arabī, and Meister Eckhart*. Bloomington: World Wisdom. 2006.
24. Smirnov, A. V. "Nicholas of Cusa and Ibn 'Arabī: Two Philosophies of Mysticism," *Philosophy East and West* (1993), 43, pp. 65–86.
25. Tahrali, Mustafa. "A General Outline of the Influence of Ibn 'Arabī on the Ottoman Era,"*Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabī Society*, 1999.

26. Van Bruinessen, Martin. "Studies of Sufism and the Sufi Orders in Indonesia," *Die Welt des Islams*, New Series, Vol. 38, Issue 2 (Jul., 1998), pp. 192-219.
27. Yaḥya, Osmān. *Histoire et classification de l ouvre d'Ibn Arabī étude critique.* Damas: Institutfrancais de Damas, 1964.
28. Yousef, M. H. *Ibn 'Arabī - Time and Cosmology*. London: Rutledge, 2007.